

JUSTICIA INTERCULTURAL Y BIENESTAR EMOCIONAL

Restableciendo vínculos

Juan Ansion
Antonio Peña Jumpa
Miryam Rivera Holguín
Ana María Villacorta Pino

Justicia intercultural y bienestar emocional
Restableciendo vínculos

JUSTICIA INTERCULTURAL Y BIENESTAR EMOCIONAL

Restableciendo vínculos

Juan Ansion • Antonio Peña Jumpa
• Miryam Rivera Holguín • Ana María Villacorta Pino

FONDO EDITORIAL
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Justicia intercultural y bienestar emocional
Restableciendo vínculos
Juan Ansion, Antonio Peña Jumpa, Miryam Rivera Holguín,
Ana María Villacorta Pino

De esta edición:
© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
feditor@pucp.edu.pe
www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: noviembre de 2017
Tiraje: 500 ejemplares

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-15043
ISBN: 978-612-317-304-3
Registro del Proyecto Editorial: 31501361701188

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Índice

TERCERA PARTE

EN BUSCA DE ALTERNATIVAS PARA UNA JUSTICIA INTERCULTURAL

Agradecimientos

Nuestro profundo agradecimiento a quienes han hecho posible este trabajo. Estos son:

Los participantes en los talleres; las autoridades de la UNSCH, en especial de la Facultad de Ciencias Sociales; al programa Hatun Ñan y a los entrevistados y entrevistadas;

Las instancias de la PUCP que nos dieron apoyo, en particular el Vicerrectorado de Investigaciones a través de la Dirección General de Investigaciones; y los Departamentos de Ciencias Sociales, Psicología y Derecho;

Fidel Tubino, Armando Guevara y Tesania Velázquez, asesores del proyecto; y Leoncia Dania Pariona Tarqui y Lorenzo Ruiz de la Vega, quienes coordinaron el equipo local;

La Onajup, con Fernando Meza y su equipo;

Los miembros de IDL, IDHEPUCP, Onajup, Defensoría del pueblo y del Departamento de Derecho de la PUCP, quienes participaron en una reunión de trabajo en noviembre del 2015;

Por último, nuestro reconocimiento a los evaluadores anónimos cuyas muy pertinentes observaciones nos ayudaron a mejorar la versión final del texto.

Participantes

Profesionales participantes

Geraldina Elvia Avilez Peña
María Cristina Gálvez Chavelón
Roberta García De La Cruz
Hugo Ipurre Maldonado
María Luisa León Mendoza
Julio Edgar Palomino Carhuas
Maura Quispe Sulca
Brígida Ramírez Quijada
Gumercinda Reynaga Farfán
Loyda Tello Tello
Luz Vanessa Guinea Pérez
Rosa María Vega Guevara
Vilma Zorrilla Delgado

Estudiantes participantes

Erika Arangoitia Arango
Tatiana J. Ayala Medina
Alejandro Bellido Baygorrea
Jorge Chávez Vargas

Gaby Olga Calle Quispe
Juana Rocío Dávila Lazon
Kenia Díaz Castro
Melitón Guillen Gutiérrez
Rolando Eraclides Huayhua Calderón
Jennyfer Huaytalla Martinez
Kenny Herbert Medina Bendezú
Carmen Faviola Mejía Chinchay
Doris Viviana Meneses Gómez
Leoncia Dania Pariona Tarqui
Víctor Alan Porras Rivera
Felícitas Sarita Quichca Sulca
Erika Berenisse Quispe Alanya
Lady Nelly Quispe Alanya
Lizeth Socorro Ramos Ircañaupa
José Ramos López
Soledad Sumari Palomino
Rober Torres Pariona
Mariluz Ucharima Quispe

Introducción

Siguiendo la línea de trabajos anteriores, uno de los equipos que conforman la Red Internacional de Estudios Interculturales de la PUCP (RIDEI-PUCP), del que formamos parte, continúa investigando las dificultades y posibilidades para articular conocimientos y prácticas de la cultura andina a la formación universitaria. Luego de una primera entrega centrada en los campos de la agricultura y la salud (Ansion & Villacorta, 2014), presentamos ahora los resultados de un trabajo sobre justicia y bienestar emocional en Ayacucho.

Hacer justicia, desde el punto de vista andino, es restablecer vínculos. Esa es la principal conclusión a la que llegamos al término de nuestro trabajo con estudiantes y docentes de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (UNSCH). Nuestra mirada sobre la justicia en el campo ayacuchano ha sido modesta y limitada, tal como se explica en la presentación de la metodología, pero, desde el estudio de algunos casos trabajados con estudiantes y docentes, logramos poner a la luz los tres principios centrales de la justicia tal como se entiende y se practica en la región. Para que haya justicia, (1) el causante del agravio tiene que reconocer el hecho, (2) tiene que haber reparación y (3) debe prometerse que no volverá a suceder. De ese modo, la justicia no es consecuencia de la aplicación ciega de la ley, impuesta desde el Estado, sino que forma parte de un proceso de reconciliación en el que participan las personas cercanas

—la comunidad— porque cualquier agravio repercute en los vínculos entre todos, vínculos que son imprescindibles en las comunidades campesinas o en los pequeños pueblos donde las interdependencias entre familiares y entre vecinos son fundamentales para la vida social y económica.

Como veremos en estas páginas, esta manera de entender la justicia choca con una forma legalista de entenderla, esto es, con una interpretación del derecho como imposición de la formalidad de la ley cuyo carácter abstracto e impersonal está por encima de la búsqueda de la justicia. Debates recientes de los jurados de elecciones (jurados especiales y jurado nacional) en el Perú han hecho visible ante el público la discusión existente entre los abogados sobre la manera de interpretar la ley. Nuestra opción está claramente con los que afirman que prevalece el espíritu de la ley sobre la letra. Sin embargo, en el Perú y en América Latina, ha prevalecido la manera legalista de entender la ley, la que se centra exclusivamente en la forma, sin evaluar las consecuencias de su aplicación en la situación concreta. Es la llamada interpretación positivista del derecho. Y es la que prevalece aún en la docencia en muchas facultades de derecho.

Este enfoque cerrado del derecho da muy pocas posibilidades para el diálogo con la justicia, tal como la conciben y todavía la practican muchas personas en las comunidades andinas y más allá de ellas. Esto se debe a que este enfoque se restringe a la literalidad de lo escrito en forma abstracta y general, lo cual se contrapone a la práctica no escrita y centrada en los casos particulares que caracteriza la justicia andina comunal. El derecho moderno, sin embargo, ofrece otras alternativas que permiten un mejor acercamiento de la formalidad con un concepto más amplio de justicia, vinculado a la restauración del vínculo social, idea que ya se encontraba en Aristóteles. La corriente de la justicia restaurativa —que ha ido creciendo en el nivel internacional— es una de esas posibilidades, que ofrece, además, la gran ventaja para un país pluricultural como el Perú, de manejar principios muy parecidos a los que descubrimos en las comunidades andinas.

Desde ahí, nuestra búsqueda está orientada a una justicia intercultural que no es de ninguna manera la búsqueda de la vuelta al pasado —no es una perspectiva «ancestralista»—, pues no se trata de restaurar el pasado, sino de restaurar los vínculos sociales en las condiciones de la sociedad actual, con toda su complejidad y como producto de una larga historia de transformación y de apropiación de múltiples elementos propios de la cultura hegemónica o de otras culturas. El enfoque de la justicia intercultural busca, por ello, acercar los puntos de vista desde el conocimiento y el aprendizaje mutuos. Por eso requiere de mucha investigación empírica y teórica, así como de mucho debate encaminado a esclarecer puntos de vista.

Y, dado que la justicia intercultural busca restaurar vínculos, está íntimamente relacionada al bienestar, especialmente al bienestar emocional. En efecto, el bienestar está inmerso en las relaciones, la persona experimenta una sensación de estar bien cuando tiene buenas relaciones con su grupo y comunidad. La dimensión colectiva del bienestar interactúa con otras dimensiones, desde la personal, social y psicológica hasta la relacional, colectiva y cultural. En ese sentido, el bienestar estaría ligado con el mundo de las relaciones, donde estar bien con el grupo —familia, amigos, vecinos, comunidad— conllevaría sentirse bien con uno mismo y viceversa.

El bienestar se encuentra en las relaciones y, en ese sentido, se experimenta el estar bien de manera colectiva. Las personas, luego de superar situaciones que les generan malestar y dolor, consecutivamente buscan apoyo social y formas para mejorar con su comunidad. Así también, el bienestar se relaciona con la búsqueda de ayuda no solo para la persona en sí, sino para su grupo social cercano, sea su familia, amigos o comunidad. Ello, además, genera una visión de futuro y esperanza para la comunidad, lo cual influye en cómo las personas buscan plantearse alternativas que permitan seguir con la vida de la comunidad (Arenas, 2016). En ese sentido, el bienestar está estrechamente ligado con lo que la comunidad busca colectivamente para su futuro.

A diferencia de culturas en las que el bienestar puede estar relacionado al consumo, en este trabajo identificamos que el respeto mutuo entre los miembros de una comunidad, el cuidado de otro, y otros aspectos afectivos que generan vínculos y relaciones entre las personas son claves para el bienestar. Además, en el contexto andino, lo colectivo y el sentido de bienestar se relacionan con el cuidado de los otros miembros de la comunidad para garantizar el bien común. En esa línea, la comunidad genera una conciencia de un nosotros que va de la mano con sentir, pensar, practicar, vivenciar y verbalizar un nosotros colectivo. Las comunidades adoptan como estrategia cultural para la subsistencia diferentes prácticas como el *ayni*, que es una forma de apoyo mutuo recíproco; o la *minka,* que es una forma de trabajo solidario dentro del colectivo. Ambas prácticas se caracterizan por generar vínculos de solidaridad y cooperación entre los miembros de la comunidad como «yo te apoyo, tú me ayudas».

De este modo, el bienestar colectivo va en la línea de un cuidado mutuo, del fortalecimiento de los vínculos entre los miembros de un grupo social y comunidad y genera redes de soporte social. Roca (2011) señala que el soporte social generado entre redes sociales, como la familia y miembros de la comunidad, conllevaría a establecer una red de ayuda.

La ausencia de Estado afecta el bienestar y al sentido de comunidad de las poblaciones, ya que, al no ser atendidas y reconocidas desde el Estado, las comunidades no logran sentirse ni reconocerse como parte del país, lo que acentúa la exclusión y afecta el bienestar. El conflicto armado interno (CAI) generó distancias mayores entre sociedad y Estado, e incrementó la desconfianza hacia el Estado y las políticas públicas. En esas condiciones, se requiere fortalecer el trabajo comunitario que contribuye a mejorar las condiciones sociales y contextuales para la igualdad y el bienestar de la sociedad, pues la violencia institucionalizada y estructural minó el sentimiento de comunidad, generando divisiones y enfrentando entre sí a comuneros o compoblanos. Así, un Estado con escasa legitimidad en la población y débil presencia en muchas áreas, y, en especial, en las áreas rurales, no se encuentra en condiciones de hacer respetar los derechos

de la resolución de los conflictos mediante la violencia y la prepotencia del más fuerte. Una buena articulación de la justicia ordinaria con las prácticas comunales de justicia ayudaría a avanzar hacia una justicia más eficiente para todos. Ello es un derecho de todo ciudadano que no se concreta cuando se desconoce el derecho de las personas a hablar en su idioma originario o se las trata con menosprecio por sus apariencias y por sus manifestaciones en expresiones culturales propias. El favorecer la prevalencia de una cultura sobre las otras va en contra de las diversas formas de convivir y de las particulares identidades de las comunidades que distinguen a las comunidades, lo que afecta también su sentido de comunidad y su bienestar.

La salud mental no debe verse en forma individual. Al abordarse como salud mental comunitaria está directamente relacionada con la construcción de vínculos entre las personas y permite generar un sentimiento de bienestar entre los miembros de la comunidad. La manera como las personas interactúan con su contexto social, económico y cultural es también clave para definir ese sentimiento de bienestar (Grupo de Trabajo…, 2006). El bienestar aparece así como la recuperación de vínculos dentro de la comunidad y el establecimiento de relaciones con la sociedad más amplia. De modo general, significa la mejora de las condiciones de vida de la comunidad, esto es, la superación de las situaciones de pobreza, exclusión y de violencia social y política. La salud mental comunitaria, entonces, debe ser atendida de forma integral tomando en cuenta la interacción de los aspectos emocionales y sociales. En ese sentido, busca que los ciudadanos sean protagonistas del cambio mediante acciones políticas y sociales que les permitan mejorar sus condiciones de vida.

Los efectos de la violencia política han dejado secuelas a nivel psicosocial[1], sociopolítico y comunitario (CVR, 2003). En medio

---

[1] Las personas que experimentaron episodios de violencia colectiva, como violencia política y social, sienten que tienen menos bienestar en relación a otras, es decir, creen en un mundo menos benevolente, que busca de forma precaria el bien común. Estos

de situaciones dramáticas, las poblaciones afectadas pudieron generar estrategias para afrontar estas afectaciones y continuar con sus vidas. A raíz del conflicto armado interno se hizo evidente la necesidad de una justicia entendida como cuidado mutuo y bienestar, al aparecer de modo más agudo el conflicto entre las personas, el dolor y la ruptura de vínculos afectivos y sociales. No obstante sus sufrimientos, comunidades afectadas por el conflicto armado interno han fortalecido su sentido de pertenencia y recuperado su estima colectiva, su identidad y memoria colectiva, a través del reconocimiento de los saberes locales y el diálogo entre diferentes. La justicia y el bienestar para ellas no solo implican reparaciones materiales sino también el reconocimiento de su identidad mediante un diálogo ciudadano que valore sus conocimientos, no solo como hermosos productos folclóricos pertenecientes al pasado, sino como elementos vivos para la construcción, en auténtico diálogo y con miras al futuro, de nuevas maneras de hacer las cosas, en particular en lo que nos concierne aquí, de nuevas maneras de practicar la justicia.

En esa búsqueda por promover una justicia intercultural que ponga en el centro el bienestar emocional de las personas y de los grupos sociales, nos interesó trabajar con la UNSCH, una de las universidades públicas del país con mayor población de estudiantes y docentes de origen rural andino, cercanos a antiguos conocimientos y prácticas culturales.

Para ello, conformamos un equipo interdisciplinario que incluyó ramas como la psicología (bienestar y salud emocional), el derecho, las ciencias sociales (sociología y antropología) y la filosofía. Como punto de partida, teníamos una ya larga tradición de estudios sobre las formas tradicionales de justicia, así como de búsqueda de articular el derecho oficial con esas formas tradicionales. También contamos con trabajos de acercamiento a los conflictos desde una psicología comunitaria inspirada

---

traumas debilitan las creencias de bondad y solidaridad; además generan desconfianza entre las personas (Arnoso, Iraurgi, Kanyangara, Pérez & Beristain, 2011).

en principios interculturales, en especial desde prácticas y reflexiones surgidas a partir del conflicto armado interno en el Perú.

De ese modo, el trabajo interdisciplinario nos orientó a plantear una visión integral de la justicia, fuertemente relacionada con el bienestar y la salud emocional, una perspectiva que nos acerca a la visión integral que encontramos en la cultura andina, en la que la satisfacción de los deseos individuales son siempre inseparables del bienestar del grupo de pertenencia.

Desde esa perspectiva, buscamos conocer las dificultades y posibilidades para integrar dentro de la formación universitaria conocimientos y prácticas de la cultura andina en el campo del establecimiento de la justicia y el bienestar entendido como convivencia social que sabe trabajar sus conflictos y desarrollar su equilibro emocional.

Decidimos, entonces, trabajar con docentes y estudiantes de la UNSCH, con quienes teníamos una relación establecida en trabajos anteriores. El trabajo utilizó una metodología de talleres con docentes y estudiantes, con el presupuesto verificado en nuestra experiencia de que los estudiantes en particular conocen mucho, por su experiencia vital misma, acerca del manejo tradicional de la justicia y salud emocional, lo que suele ser reprimido en la universidad por parecer contrapuesto a una visión científica, aunque bien podría ser la base del desarrollo de una potente transformación intercultural de la universidad.

Los integrantes de los talleres provenían de las carreras de derecho, antropología y las relacionadas con las ciencias de la salud, obstetricia y enfermería, de tal modo que el trabajo fue de carácter interdisciplinario en todo momento. Al lado de los talleres, se realizaron diversas entrevistas que permitieron precisar y complementar muchos aspectos en discusión.

A lo largo de dos años de trabajo, los miembros del equipo que firmamos este libro participamos juntos en la mayoría de los talleres y desarrollamos muchas reuniones internas para analizar los múltiples aspectos de lo registrado. De la división del trabajo por la que optamos resultaron, al final, textos escritos por diversos autores, y así decidimos

mantenerlos en esta publicación. Es necesario advertir que cada autor es responsable de sus propios textos, pero, simultáneamente, cada uno se ha beneficiado por largas discusiones e intercambios, de modo que muchas de las ideas expresadas también son un producto común. Pese a ello, sobre algunos aspectos, pueden quedar opiniones o matices diferentes en ciertas interpretaciones o expresiones.

Revisando ahora el contenido de los capítulos, decidimos iniciar la presentación con el artículo de Leoncia Dania Pariona Tarqui. Asociamos a Dania al Proyecto siendo ella aún estudiante de derecho, para apoyarnos en la organización del trabajo local, tarea en la que fue muy eficiente. Fue una gran interlocutora durante todo el proceso y su reflexión sobre su propia trayectoria estudiantil constituyó un aporte de primer nivel. Por ello, le pedimos redactar este primer capítulo que nos coloca de arranque en la situación de la formación en derecho en su universidad. Esta hoy licenciada en derecho se interroga como joven profesional sobre su propia experiencia estudiantil y sobre los desencuentros del derecho con la realidad cultural de la región que ella conoce por su propia vida y la de su familia.

En el capítulo 2, Juan Ansion desarrolla una reflexión conceptual sobre la justicia partiendo de las definiciones más clásicas —que son las que inspiran el derecho y la filosofía política— hasta aventurarse en propuestas contemporáneas más interesantes desde el punto de vista intercultural. La perspectiva de la justicia restaurativa es una de ellas y nos interesa en especial porque maneja criterios muy cercanos, si no idénticos, a la justicia comunitaria andina. Dada la complejidad del tema, este capítulo ha requerido un trabajo teórico importante que se intentó presentar de la manera más sencilla posible. Nos pareció que la discusión desarrollada en este capítulo da importantes luces sobre el conjunto del trabajo, pero se puede también sacar provecho del libro saltando de inmediato a los capítulos ulteriores para volver luego a este que bien merece un trabajo propio para estudiantes y docentes interesados.

La metodología seguida es presentada por Miryam Rivera Holguín y Ana María Villacorta en el capítulo 3. Aquí va, además, una primera

aproximación al material recogido en los talleres mediante la presentación de la manera en que se describió el medio rural en nuestros encuentros.

A continuación, en el capítulo 4, Ana María Villacorta presenta el material en el que se hace patente que, desde la experiencia de vida en las comunidades, la justicia se entiende como recuperación del vínculo entre familiares o vecinos. Y aparece, como uno de nuestros hallazgos centrales, la lógica subyacente a este proceso. Para que haya justicia tiene que haber reconocimiento del daño causado, reparación del mismo y promesa de que no volverá a suceder. Desde estos criterios, se puede pensar en la diversidad de situaciones.

Luego de ilustrarnos sobre la manera de entender el bienestar emocional desde la psicología comunitaria, Miryam Rivera Holguín y Tesania Velázquez trabajan, en el capítulo 5, aspectos del material recogidos que se pueden leer desde esa perspectiva, para mostrar primero el impacto del conflicto cotidiano en el bienestar emocional. A continuación, ambas investigadoras, quienes tienen una amplia trayectoria de trabajo en Ayacucho sobre las secuelas del conflicto armado interno, trabajan el impacto de este conflicto en el bienestar emocional. Y finalmente ponen en evidencia los recursos y estrategias desarrollados en la búsqueda del bienestar emocional.

En el capítulo 6, desde el derecho, Antonio Peña Jumpa analiza los encuentros y desencuentros de la justicia comunal con la justicia de paz y la justicia letrada profesional. Luego de mostrar la distinción que hace la gente entre conflictos grandes y conflictos pequeños — que implican búsquedas diferentes de resolución de conflictos—, Peña indaga cómo el juez de paz enfoca su manera de resolver los conflictos que le piden solucionar. Siendo el último eslabón de la justicia formal, el juez de paz utiliza muchos recursos de la justicia andina comunal. Mayores son los desencuentros con la justicia letrada o profesional y el autor trabaja diferentes aspectos de estos desencuentros.

En los capítulos siguientes, del 7 al 9, se desarrolla una crítica institucional a la vez que se buscan alternativas de políticas que faciliten

una mejor interacción entre la justicia ordinaria, o los servicios de salud orientados al bienestar emocional, y las prácticas y concepciones de la justicia presentes en la región.

Así, en el capítulo 7, Peña se interesa por el consultorio jurídico gratuito de la UNSCH. Ve en él una posibilidad de encuentro de la justicia andina comunal con la justicia letrada y por ello podría ser un interesante punto de apoyo para una transformación del derecho en esa universidad hacia una mejor atención a lo que las personas pobres y de comunidades —que son las que acuden a ese consultorio— esperan de la justicia y cómo la conciben.

En el capítulo 8, Rivera y Velázquez se interesan por las políticas de atención en salud y sus deficiencias para promover el bienestar emocional. Hace falta vencer las barreras entre la población y el personal de salud y buscar el diálogo entre los sistemas de salud. En esta perspectiva, como se ha visto a lo largo del trabajo, la justicia, en su sentido integral e intercultural, y el bienestar emocional van necesariamente de la mano.

En el capítulo 9, Ansion intenta un análisis general de las dificultades que pueden generar los cambios deseados. Son dificultades propias de una región con una historia de discriminación social y de rechazo al pasado cultural andino y que, simultáneamente, busca fortalecer una identidad basada en esas raíces culturales. Son también dificultades estructurales propias de las universidades públicas y de una concepción unilateral del conocimiento.

Finalmente, el capítulo 10 ha sido escrito por los cuatro autores firmantes de este libro como un esfuerzo por precisar los puntos de debate que aparecen luego de examinar el tema de la justicia desde ángulos disciplinarios diferentes.

Juan Ansion y Miryam Rivera Holguín

Primera parte
DESDE DÓNDE PARTIMOS

Capítulo 1.
Aprender el «Derecho» y los desencuentros con la realidad

Leoncia Dania Pariona Tarqui

Las reflexiones en torno a mi vida estudiantil en la Facultad de Derecho en la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga (UNSCH) son las que me motivan a escribir este artículo, así como mi participación en el Proyecto Hatun Ñan y mis primeras experiencias como egresada en los Talleres de Investigación sobre Justicia y Bienestar. Lo hago sin ánimos de caer en el dramatismo ni en la denuncia.

La facultad de derecho, así como otras facultades y escuelas de la UNSCH, son espacios de encuentro de identidades culturales, que algunos o, mejor dicho, la mayoría de estudiantes no reconocemos porque no vemos el detrás de la vida de cada estudiante y porque no existe un espacio reflexivo que nos motive a mirarnos. Pero ese espacio está allí, en nuestra lengua, en nuestra actitud, en nuestra manera de pensar y hasta de vestir, que a veces deseamos ocultar.

En este espacio académico fue donde empecé a cuestionar silenciosamente cómo aprendemos el derecho. Ello me motivó a preguntarme ¿cómo la manera de aprender el derecho, en cuanto a contenido y metodología, genera cambios de mentalidad conforme se va avanzado en la carrera? y ¿cómo esta forma de aprender el derecho incide posteriormente en nuestro ejercicio profesional, en el que identificamos muchos desencuentros con nuestra identidad cultural y con las personas que buscan justicia?

1. Mi experiencia estudiantil

Estar en la categoría de estudiante de derecho después de permanecer más de un ciclo en la CEPRE es sentirse diferente. Es una sensación de alegría con preocupación por lo que no se sabe que vendrá. Mis expectativas con respecto a la carrera eran superfluas, porque no había tenido una orientación sobre lo que implicaba ser abogada. En ese entonces solo me importaba que mis padres sintieran la satisfacción de verme crecer y encaminarme positivamente. Mis aspiraciones en convertirme en profesional eran grandes.

El inicio de mi carrera estuvo enmarcado por huelgas de docentes, administrativos, faltas de docentes y tomas de locales. En la medida que pasaban los meses de mi primer año, sentía un enorme chasco y desánimo por estudiar. Cuando hablábamos entre los estudiantes de estos acontecimientos en la universidad, muchos solían decirme «acostúmbrate, te quedan buenos años en la UNSCH».

A medida que pasaban los años iba entendiendo que muchos estudiosos del derecho lo describían como un conjunto de normas que regulan la conducta del hombre, por lo que el mensaje permanente en las clases era: «conoce las normas, códigos y leyes lo más que puedas». Esta manera de concebir el derecho nos lleva a pensar que solamente se podrán resolver los conflictos de dos o más partes en el Poder Judicial. En ese entonces lo comparaba a una fórmula matemática, «hecho 1 + hecho 2 = sentencia», resuelta por el Poder Judicial. Pero no podemos reducir los problemas de las personas en una norma, si fuera así, el abogado sería un mero aplicador de ella. Así divagaba mi mente mientras escuchaba las clases.

Estos cambios que se producen en nuestras mentes, en la facultad son poco percibidos por los mismos estudiantes y más aún por los docentes, y no solo se da en nuestras ideas, sino también influyen en nuestra personalidad. Es como cuando los campesinos, después de estar en la comunidad con ojotas, sombrero y poncho, en el camino a la ciudad tienen

que cambiar las ojotas por zapatos de jebe o zapatillas, y el poncho por una chompa o una casaca para sentir que son parte de la ciudad. Del mismo modo, nosotros, los estudiantes de procedencia rural, quechuahablantes, tenemos que vestir ropa formal (sastre) para exponer en clases, para hacer las prácticas, etcétera —que, por cierto, pocos podemos costear—, para sentir que en algo nos parecemos al abogado que estamos aprendiendo a ser.

Algunos de mis compañeros compartían esta idea romántica de estudiar el derecho para ayudar a los demás. Pero yo comprobaba que poco a poco esta idea cambiaba a medida que avanzaban los ciclos en la carrera. Esa idea de servir a los demás mediante la carrera se iba perdiendo con el «servirme de los demás». Para entonces me preguntaba ¿qué pasa con nosotros en este proceso de aprender el derecho? Es como cuando un profesor litigante pregunta a su alumno: ¿Por qué estudias derecho? Y el alumno responde «para defender los derechos de los más necesitados, por la búsqueda de justicia». Entonces el profesor, con su rostro sarcástico, le mira y le dice: «Eso piensas ahora, espera terminar la carrera». El mensaje que te trasmite se entiende luego, cuando se ejerce: «Eres abogado si defiendes casos y eres el mejor si los ganas a costa de lo que sea».

Para entonces ya era parte del programa Hatun Ñan-UNSCH, donde tuve un encuentro con otros estudiantes universitarios de otras facultades y pude mirarme a mí misma en ellos. Fue un encuentro con mi cultura, mi identidad y posterior autorreconocimiento, al igual que con mis padres. Fue allí donde empecé a comprender que el espacio académico era una de las tantas formas de aprender la justicia y donde empecé a expresar mis ideas, sin temor a equivocarme, al ver que había muchos estudiantes que tenían problemas similares al mío.

«¿Por qué participas en tantos grupos?», me preguntó un compañero porque yo solía llegar tarde a clases por este motivo. Mi respuesta en ese momento fue: «Es que necesito saber cómo voy a ejercer mi carrera después de que termine», porque en ese momento sentía que no cumplía el perfil de la abogada clásica: yendo al juzgado bien vestida o litigando un caso. Eso me frustraba.

El participar en muchos grupos me permitía reflexionar, cuestionar y pensar por mí misma. Esto implicaba muchas veces tener bajas notas, porque no tenía tiempo para memorizar tantas cosas y estudiaba para aprobar los cursos. En las aulas todos estábamos callados y tranquilos, escuchábamos y escuchábamos, y de vez en cuando los mejores estudiantes procesalistas se atrevían a preguntar delante de todos.

Así, iba comprendiendo que aprender el derecho de una manera mecanicista y convertirte en un aplicador de ella, muchas veces te hace poco sensible frente a los problemas de los demás y no promueve el uso de los mecanismos alternativos de resolución de conflictos como parte de la solución de un problema como alternativa inicial.

> Las profesiones liberales como la abogacía y la medicina están concentradas en los textos y el saber profesional; cuando uno acude al médico, este se fija en los exámenes de laboratorio y en el cuerpo, pero no en lo que siente la persona, de igual modo los abogados y abogadas encasillan el problema humano en una norma legal, y casi nunca en lo que vive la gente. A veces en la medicina y en el derecho encuentran solución a sus problemas al ser simple y francamente escuchados (Beristain, 2009, p. 11).

Lo que dice Beristain lo corroboré cuando hice prácticas en el Consultorio Jurídico de la UNSCH.

La manera cómo aprendemos (metodología) y qué aprendemos (contenido) influye en la forma de afrontar los problemas como abogados. Cuando hablamos de metodología me refiero a la manera de enseñar y aprender el derecho, pues muchos conocimientos son trasmitidos desde un solo punto de vista que está orientado, muchas veces, a una idea individualista. Esta concepción nos aleja de la realidad o simplemente la vemos como creemos que es. En clases, solíamos simular casos que eran resueltos de una determinada manera, mirando el contexto de manera homogénea, cuando en realidad cada caso es particular y complejo. Más aún, en Ayacucho, provincia enmarcada en la diversidad cultural, la realidad demanda, cada vez más, soluciones concretas.

En cuanto al contenido me refiero a los sílabos. Aprendemos desde Kelsen y la estructura jerárquica del ordenamiento positivo, según la teoría pura del derecho (Muñoz Osorio, 2011). Pero ¿qué hay de las otras maneras de concebir la justicia, el derecho o el pluralismo jurídico? ¿Cómo estos conceptos interactúan con nuestro contexto social, cultural, etcétera? La idea de derecho no parece configurarse en lo que la sociedad realmente necesita.

Por todo esto, al momento de ejercer el derecho, tuve desencuentros entre lo que aprendí y lo que honestamente necesitan las personas. Por ello, me pregunté: ¿Dónde está el problema, en mí como persona, como abogada, o en el sistema judicial? ¿Será que tengo la culpa o es que nadie me enseñó en la universidad ni en el ejercicio de la profesión a aproximarme de manera racional a la realidad?[1]

2. Desencuentros en el ejercicio del derecho

Cuando realizaba prácticas preprofesionales en el Consultorio Jurídico de la UNSCH[2] tuve la oportunidad de llevar casos de manera independiente, es decir, era responsable directa del proceso, analizaba el caso, hacía el escrito, conversaba con la persona, etcétera Al inicio me daba cierto temor a equivocarme pues una cosa es conocer la teoría y otra es llevarla a la práctica con lo que crees que se debe hacer. Mi acompañamiento fueron mis compañeros en la misma situación que yo, quienes usualmente

[1] Pregunta adaptada a primera persona de Beristain (2009, p. 12).

[2] El Consultorio Jurídico de la UNSCH es un espacio de práctica de los estudiantes de derecho de la última serie. Las materias más comunes de atención eran demandas de alimentos, daños a la propiedad, usurpación, rectificación de partida, violencia familiar, filiación extramatrimonial, lesiones leves, pago de remuneraciones laborales deudas, omisión de asistencia familiar, lesiones graves, separación de cuerpo, divorcio, violación sexual, hurto y robo. Los usuarios eran usualmente del cinturón de la ciudad, asentamientos humanos, barrios, etcétera, pero también de anexos, centros poblados de los distritos de Huamanga, cuyas condiciones eran económicamente precarias y en su mayoría eran bilingües (quechua-castellano) (experiencia en Ayacucho 2010-2011).

también tenían las mismas dudas referentes a un proceso y los mismos miedos al ir a una audiencia.

Recuerdo que en esta primera experiencia se dieron ciertos desencuentros con lo que había aprendido en la Universidad, en relación con lo que debía hacer según el derecho y lo que creía que se debía hacer según el contexto del caso.

En casos como violencia familiar, pensión de alimentos, régimen de visitas, casos muy comunes en el consultorio jurídico, de acuerdo al derecho sabemos que debemos elaborar las demandas y exigir la protección de ciertos derechos. Sin embargo el contexto de las partes no coadyuva a seguir un proceso judicial porque por la propia dinámica judicial amerita estar pendiente del caso y asistir a las audiencias programadas por el juzgado en cuanto te citen en cualquier momento. Pero muchos de los casos eran de personas con muy bajos recursos, cuyos trabajos respondían a solventar el día; algunos venían de zonas aledañas, centros poblados, distritos, comunidades lejanas.

Este contexto de las partes me hacía ver que para la protección de sus derechos vulnerados debía pensar en otras alternativas funcionales para su vida. Posteriormente en otro espacio corroboré este mismo desencuentro cuando según el derecho los hijos biológicos tienen derecho a heredar, pero ¿qué hay con los «hijos de juramento»[3] que fueron adoptados verbalmente por el abandono de sus hijos biológicos? El derecho no reconoce esto, pero el contexto nos dice que estos hijos adoptados cuidan y ayudan en el cultivo de sus tierras a sus padres adoptivos, y son recurso afectivo para salir adelante. Esta no consideración o no desear ver el contexto de la persona sucedía en muchos casos por el conflicto armado interno en el que, con el fin de limitar la persecución o por la condición de orfandad,

[3] Experiencia de trabajo en la comunidad de Putis-Huanta (Ayacucho, 2012-2013), donde pude encontrar casos de personas adultas mayores que tienen hijos de juramento a raíz del conflicto armado interno. A razón de que sus hijos biológicos los abandonaron, estos hijos los cuidan, les mandan cosas materiales de consumo cuando van a la cuidad, cultivan sus tierras, etcétera.

se cambiaron de nombre y no pueden acceder a las reparaciones que les correspondía[4] por el derecho de ser víctimas directas. O que cuando se programan las diligencias en los procesos de judicialización no se considere la dinámica comunal que demanda organización previa para dejar con alguien sus animales, su chacra, considerar si es tiempo de siembra, el estado del tiempo en la comunidad, entre otras actividades. Es entonces cuando las víctimas se ven nuevamente afectadas pues deben acogerse al sistema a como dé lugar para no perder la esperanza de justicia.

En otras situaciones las personas saben cómo resolver su caso y lo que buscan es reconocimiento por alguien superior —autoridad comunal, juez de paz, juez formal—, como cuando, mientras hacía las prácticas, vino un señor que tenía un acta realizada por el juez de paz, donde su esposa y él se ponían de acuerdo de respetarse mutuamente a partir del acta y por el daño causado con anterioridad la señora debía pagarle una reparación por ser ella la que había cometido la infidelidad. Cuando el caso superó la instancia del juez de paz por otro problema, el señor presentó como prueba su acta ante el juzgado de familia, pero no fue aceptada.

Usualmente las instancias como el juez de paz, la Demuna, autoridades de la comunidad como el gobernador, resuelven problemas del día a día que son funcionales en la comunidad, pero cuestionados por el Poder Judicial por no estar acorde al derecho en perjuicio del bienestar de las personas y la legitimidad de sus autoridades comunales, al ser rechazado un procedimiento y acuerdo aceptado y validado por ambas partes. Alguien dijo que el papel soporta todo; efectivamente es así. Por eso solemos, con harta frecuencia, despreciar los datos que arroja la realidad a la que aplicamos el derecho. Por esta desidia, proponemos normas que no son aplicables, hacemos demandas irrealizables y a veces hasta sentenciamos lo imposible de cumplir (Beristain, 2009).

---

[4] Experiencia en el área de Acceso a la Justicia de la ONG Paz y Esperanza (Ayacucho, 2012-2013).

Otro de los desencuentros se da en relación a lo estresante y absorbente que es el sistema de justicia para las personas que acuden a él. Hay una incomprensión de ambas partes en la que el abogado está en el medio. El poblador o usuario no entiende cómo funciona el sistema y el abogado no desea comprender la realidad del usuario. Entre el deber de la institución, Poder Judicial, y el derecho del usuario a ser atendido de forma oportuna y eficiente, el conflicto que surge dentro del abogado es ¿cómo actuar para facilitar el encuentro? Esto sucede, por ejemplo, cuando viene una persona que solo habla quechua y no sabes cómo explicarle el proceso que debe seguir, porque no manejas el idioma originario tanto como ella o porque simplemente hay detalles del proceso como los plazos, la terminología que debe saber, o decirle que su expectativa del resultado no coincide con la sentencia del juez.

O cuando se apersona un padre cuyo hijo fue denunciado por delito de omisión de asistencia familiar y conducido al penal y el padre presiona tanto como si dependiera del abogado su salida. Luego, cuando el abogado espera ser atendido por el juez para solicitarle que vea el caso lo más pronto posible, porque el señor viene de una comunidad de la selva donde nunca se enteró del proceso de alimentos, y el juez responde tranquilamente «lo veré la próxima semana», ¿cómo le explicas a este padre que su hijo se quedará por lo menos tres semanas más de lo previsto?

O cuando no se puede ubicar al usuario porque no vino en la fecha fijada, porque viene de un distrito aledaño y su audiencia será mañana, y si no asiste, por su condición de demandante, se puede archivar el caso y se tendría que volver a empezar y ya van tres meses. O cuando por venir caminando desde un centro poblado, una señora llega tarde a la audiencia y al explicar esta situación al juez este le dice que el caso será archivado, y la señora se preocupa y te pide disculpas como si tuviera culpa.

Entonces, en todas estas situaciones y otras, es inevitable preguntarse ¿habré agotado todos los recursos legales para proteger los derechos? ¿Así es como funciona el sistema judicial o solo sucede aquí en el Consultorio Jurídico por tratarse de personas con bajos recursos que no pueden pagar

un abogado particular? Por todas estas razones sentía que no estaba preparada para afrontar estas realidades, sentía que mis conocimientos no eran nada frente a lo que exigían los casos del consultorio, al menos no como me hubiera gustado iniciar el ejercicio de mi carrera. Algunos dirán «pero sin son casos de bagatela cuyos procesos son sencillos». Claro, eso sucede cuando son vistos con frialdad y cuando se sigue un ritual procesal para encontrar la supuesta solución en los códigos.

Estos aspectos que el derecho simplemente no considera importantes son relevantes y hasta determinantes para el bienestar de las personas y sus familias, que es el fin de la Constitución cuando dice que «La defensa de la persona humana y el respeto de su dignidad son el fin supremo de la sociedad y del Estado». ¿Cómo es que se garantiza la dignidad de la persona, si no es pensando primero en su bienestar?

3. Caso propio: reflexiones sobre interculturalidad

En este contexto, los diálogos continuos entre el usuario, el abogado y el sistema judicial pocas veces se dan en niveles de igualdad y reconocimiento; usualmente reina la incomprensión en ambas partes.

¿Cómo son estos encuentros? Empezaré contando un hecho particular que pasó con mi abuela, cuando ella tuvo un problema con su vecina en mi pueblo, Cayara. Los animales de la señora ingresaron al espacio de pastoreo de mi abuela y se comieron lo que le pertenecía a sus animales. No obstante, cuando mi abuela fue a reclamarle, la señora reaccionó de manera tosca: empezó a insultarla y agredirla físicamente hasta ocasionarle moretones en el cuerpo.

Cuando el caso, luego de recorrer varias autoridades locales, llegó ante el juez del Juzgado de Paz Letrado del distrito de Huancapi por la comisión de faltas contra la persona en la modalidad de lesiones, se citó a una audiencia de esclarecimiento de los hechos, en la que se puede llamar a parientes cercanos, y decidí acompañarla.

El juez tenía actitud que parecía darle poca importancia al proceso, pues me di cuenta de que no hacía muchas preguntas y hablaba en castellano y quechua, cuando las dos señoras hablaban casi solo quechua, idioma que él también manejaba bastante bien. Cuando le preguntó a mi abuela sobre los hechos, ella contó en quechua lo sucedido poniendo énfasis en la agresión física así como el consumo de sus pastos por los ganados de la señora. Antes de terminar su relato, el juez la hizo callar diciendo «ya señora, ya le entendí». Cuando le tocó hablar a la dueña del ganado, esta empezó a contar los hechos en castellano no fluido, porque es su segunda lengua, afirmando que mi abuela estaba exagerando y que no era del todo cierto, hablaba rápido y muy molesta. Mi abuela no la dejaba terminar por su enfado y más aún porque estaba hablando en castellano y el juez podría entenderla mejor.

En medio de la discusión el juez exhortó a ambas sobre sus actitudes para lograr una convivencia armónica. En seguida, sin tomar en cuenta la queja de mi abuela, redactó un acta de conciliación[5] en la que literalmente dice «se deja constancia de la expresa voluntad de las partes de conciliar», así como que «la agraviada [mi abuela] desiste de la denuncia por faltas contra la referida». Por su enfado y sus continuas intervenciones en quechua, sin dejar de hablar de los ganados de la señora que se habían comido sus pastizales y que le había golpeado, vi que mi abuela poco había entendido sobre lo que significaba conciliar y comprendí que no estaba conforme con lo que estaba haciendo el juez.

¿Acaso el juez, mediante esta actitud, entendió todo lo que involucraba el conflicto?, ¿le preguntó a mi abuela si estaba de acuerdo en no seguir con el proceso? Todo daba a entender que el principal interés de juez era dar por finalizado el proceso, por considerarlo un asunto mínimo, de peleas de dos señoras sobre el uso del pasto. ¿Es un error de los operadores de justicia o lo es del sistema judicial no considerar el bienestar de las personas

[5] Poder Judicial, expediente 017-2012-p. Audiencia de conciliación, resolución 02. Huancapi, Ayacucho, 11 de setiembre de 2012.

como objetivo de su ejercicio profesional?, ¿en qué momento se perdió la sensibilidad y la necesidad de comprensión de la importancia de casos como este para quienes, proviniendo de culturas familiares similares, parecen no medir las consecuencias de sus acciones oficiales aunque sean protocolarmente correctas?

Mi abuela salió de la audiencia muy molesta. Primero, conmigo, porque quizás esperaba más de mi parte por haber estudiado derecho, pero no sabía que yo no podía defenderla porque no tenía la acreditación como tal. Segundo, con el juez y, tercero, peor aún, con la señora. Sinceramente, desde mi posición como nieta, no puedo decir qué es lo que esperaba, pero estoy segura de que no se sentía para nada reparada y había una sensación de que el problema no había terminado para ella, aunque sí para el juez[6].

La sensación de que el conflicto no se resolvió fue cierta: la señora sigue pasteando en las tierras de pastoreo de mi abuela, así como también le ha vuelto a insultar. Mi abuela, en su vejez, no desea tener conflictos, ha intentado cercar su espacio de pastizal y evita cruzarse con la señora. Esto nos lleva a pensar en la forma en que el juez debió actuar para evitar esta convivencia actual, quizá no para resolver el problema en ese momento, pero sí para dar un acercamiento a lo que ambas esperaban del proceso, lo que hubiera sido el inicio de un acuerdo, aquello que llamamos justicia.

Cuanto más poder, menos escucha. Eso es lo que pasó con el juez; no las escuchó y no se permitió ver el fondo del problema; solo hizo lo que creyó que debía hacer en ese caso, sin tomar en cuenta aspectos culturales propios de la comunidad, como el idioma, la diferencia de edad, el funcionamiento del uso de las tierras, etcétera.

---

[6] Analizando el proceso de faltas para terminar en una conciliación, las partes deben estar totalmente de acuerdo y ser conscientes de ello. En este caso, mi abuela no lo estaba y el juez no la entendió o simplemente no quiso entenderla. Además había una diferencia de edad determinante para el proceso: la señora tenía 43 años y mi abuela 79, lo cual no debió considerarse de afectación mínima, como lo establece en el acta: «es un hecho de menor grado de lesividad, la afección es mínima» (Poder Judicial, expediente 017-2012-p. Audiencia de conciliación, resolución 02. Huancapi, Ayacucho, 11 de setiembre de 2012).

Fidel Tubino[7] afirma que «la interculturalidad es un proceso que busca mejorar el diálogo entre los miembros de las diversas culturas que coexisten en nuestro país» y Catherine Walsh señala que

> Como concepto y práctica, la interculturalidad significa «entre culturas», pero no simplemente un contacto entre culturas, sino un intercambio que se establece en términos equitativos, en condiciones de igualdad. Además de ser una meta por alcanzar, la interculturalidad debería ser entendida como un proceso permanente de relación, comunicación y aprendizaje entre personas, grupos, conocimientos, valores y tradiciones distintas, orientada a generar, construir y propiciar un respeto mutuo, y a un desarrollo pleno de las capacidades de los individuos, por encima de sus diferencias culturales y sociales (1998, citado por Ministerio de Educación, 2005, p. 4).

Pienso en el encuentro de culturas que se dio en el Juzgado de Paz Letrado de Huancapi, de mi abuela, de la señora, del juez y del mío, pues todos vemos el problema de distinta manera. La señora invadió el pastizal por alguna razón que se desconoce, mi abuela demandó reconocimiento del daño, reparación por el hecho y todo lo que implica; el juez vio el problema encuadrado en la norma: faltas contra la persona en la modalidad de lesiones (artículo 441 del Código Penal); y yo vi el problema de acuerdo a como me enseñaron en la universidad: encuadrar los hechos en la norma. Fue allí que los conflictos que ya me surgían de estudiante se ahondaron: estaba entre obedecer lo que dice la norma —que solo hablan las partes bajo el permiso del juez, que en mi caso era estar presente sin derecho a participar porque era su nieta no su abogada— o hacer lo que el rostro de mi abuela me decía que haga. Al final intenté hablar, pero terminé escuchando, un tanto frustrada por no poder hacer más. Asimismo, el juez del juzgado de paz letrado está en una posición superior, mi abuela

---

[7] En colaboración con Roberto Zariquiey, «Lineamientos para el tratamiento de la interculturalidad en el sistema educativo peruano», pp. 1-20, http://portal.perueduca.edu.pe/boletin/0_link/b_45/investigadores.pdf. Fecha de consulta: 24/11/2014.

no sabe leer ni escribir, toda su vida ha vivido en la comunidad, solo habla quechua y poco o nada entiende el castellano. La señora probablemente estaba en la misma situación, aunque sabía más palabras en castellano.

En consecuencia, lo que se busca es mejorar este diálogo o encuentro mediante la interculturalidad. «Tres elementos constituyen el punto de partida: el respeto mutuo, el reconocimiento recíproco de la capacidad de creación cultural y la existencia de condiciones de igualdad para el desarrollo de cada cultura» (López Soria, 2006, p. 182). Por consiguiente, en el caso de mi abuela, se debió primero reconocer estas culturas —idioma, idiosincrasia de la comunidad con respecto al uso de los pastizales— con respeto —importancia del problema—. De igual manera, el diálogo y el trato del juez debió ser igualitario: debió escuchar a ambas partes y garantizar que todos, especialmente mi abuela y la señora, entendieran. Además, debió haber un criterio funcional, por tratarse de un contexto social y cultural donde poco o nada de conocimiento se tiene sobre un proceso judicial. Es decir, se debió partir de la realidad para ir al derecho, y no al revés, para garantizar el acceso a la justicia.

> […] para pensar en la actualidad en términos de convivencia digna y enriquecedora de lo diverso, es preciso despedirse del englobante discurso moderno y arriesgarse a diseñar y construir otro en que las diversidades tomen palabra, es decir, una convivencia donde quepan todos sin necesidad de renunciar ni ser despojados de sus propias pertenencias. Considero que solamente cuando nos interesa de verdad el otro podemos pensar en nosotros (López Soria, 2006, p. 175).

Claro está que estos cambios no son ni serán fáciles de realizar, más aún cuando se trata de salir de una situación incómoda.

> No se trata de un vínculo construido sin tensiones. Los procesos de cambio y transformación social que se reflejan en el mundo contemporáneo requieren del derecho respuestas cada vez más ajenas a los fundamentos del formalismo jurídico que aún lo justifica. La enseñanza del derecho debe, por ello, ajustar sus postulados para

> leer la nueva realidad y proporcionar las herramientas que permitan enfrentarla. Si el derecho que se imparte desde las facultades no responde a las demandas del entorno social, los patrones de la cultura legal seguirán reproduciendo percepciones y prácticas obsoletas, ineficientes para dar respuestas a las demandas del proceso social y profundamente injustas (Gonzales Mantilla, 2007, p. 52).

Finalmente puedo concluir diciendo que el conocimiento sobre el derecho es un medio, no un fin en sí mismo; el fin son las personas, los individuos, los sujetos centrales de nuestra acción y desempeño profesional. Después de un proceso de reflexión y catarsis constante, puedo decir que sí es posible ejercer la labor de abogado con visión intercultural y construir nuevos paradigmas del derecho desde las diversidades y diferencias.

Capítulo 2.
Desde la tradición occidental, el reto de abrirse a una justicia intercultural

Juan Ansion

Leoncia Dania Pariona Tarqui, hoy abogada titulada, nos acompañó como estudiante de derecho de la UNSCH desde nuestros primeros trabajos con el programa Hatun Ñan y, posteriormente, coordinó el trabajo de talleres y de entrevistas en Ayacucho. En el capítulo 1, ella nos presenta una aguda visión y reflexión sobre la enseñanza y la práctica del derecho en su región. Quisimos abrir el libro con ella porque su presentación, a la vez profunda y testimonial, plantea bien las limitaciones de una manera de concebir el derecho que aleja a la universidad y sus estudiantes de la realidad social y cultural de la región[1]. Al rechazar un desarraigo de su propia realidad, ella representa a los muchos estudiantes originarios del mundo rural y quechuahablante deseosos de articular los conocimientos aprendidos en la universidad con su propia tradición cultural.

Desde este primer acercamiento, buscamos motivar un diálogo que supere la idea de que la justicia andina es incompatible con la justicia formal, y encuentre, al contrario, en qué coinciden y qué pueden aprender una de otra, para lo cual hace falta examinar críticamente las concepciones

[1] Demás está decir que su juicio crítico no descalifica a la personas ni se extiende del mismo modo a todos los docentes. Lo consideramos, eso sí, una invitación seria para todos a profundizar acerca de su concepción del derecho y de la manera en que debería desarrollarse en nuestras universidades.

y prácticas que tienden a encerrar al derecho formal actual en marcos demasiado estrechos y particulares.

La necesidad de ese diálogo nos plantea, en ese sentido, el reto de la construcción de una justicia intercultural que, para plasmarse, requiere mucha investigación de campo sobre las múltiples maneras cómo la gente concibe y ejerce la justicia en sus localidades. Y, simultáneamente, requiere refrescar nuestra mirada sobre el derecho y la justicia en la tradición académica occidental, sea desde la filosofía, las ciencias sociales o el propio derecho, para de esa manera intentar encontrar las bases comunes de construcción de vías más sólidas, racionales y, por ello, más humanas de instaurar la justicia. En el presente capítulo se buscará modestamente señalar algunas pistas para alentar esta necesaria búsqueda teórica que permita el encuentro de puntos en común entre la concepción popular de la justicia en los Andes y la reflexión del más alto nivel en la academia actual.

Como se advierte también en la introducción, es posible que, para algunos lectores no familiarizados con la temática, este capítulo sea de mayor provecho luego de la lectura de los capítulos siguientes. Dependiendo del interés en el debate teórico —sea desde el derecho, la filosofía o las ciencias sociales— este capítulo puede también ser un punto de partida para estudiantes y docentes en la profundización de la temática, con la lectura de los autores mencionados y de otros afines a la problemática. En cualquier caso, lo más recomendable es abordar este capítulo con lápiz en mano.

1. Las bases para el debate

1.1. Construir una modernidad diferente

La modernidad del siglo XXI asume la crítica de la versión primera de una modernidad que confundió lo universal con lo uniforme. Tanto en el discurso filosófico como en el análisis social actual, e incluso en el lenguaje común, ha ido ganando fuerza la idea de la riqueza de la diversidad en la

naturaleza así como en las relaciones humanas. La fuerza de la perspectiva uniformizante continúa siendo, sin embargo, muy grande, de modo que, al lado de un discurso que alaba la diversidad, lo más común sigue siendo el encontrar prácticas que tiendan a imponer un solo modelo, una sola manera de pensar y de hacer las cosas.

En un país tan diverso como el Perú tenemos el reto de reivindicar la diversidad no solo como discurso que marque las diferentes afirmaciones identitarias sino también como una palanca de desarrollo capaz de aprovechar la diversidad de soluciones y recursos culturales creados a lo largo de la historia en respuesta a retos también muy diversos.

En medio de nuestras muchas desventajas con respecto a los países del Norte, tenemos algunas ventajas. Observamos los límites de un modelo de desarrollo que dejó de lado muchas expresiones culturales antiguas, que eran y siguen siendo pistas que no han sido exploradas del todo, y siguen ofreciendo un abanico de posibilidades para enfrentar retos históricos en las actuales circunstancias de un mundo globalizado que se enfrenta a muchas dificultades. En los inicios de la modernidad, se optó por las soluciones que parecían las únicas viables para alcanzar el anhelado «progreso» sin advertir que de ese modo se descartaban otras posibilidades intuidas y trabajadas por los pueblos para resolver sus problemas. En los momentos actuales están más claros los límites del desarrollo así emprendido, que no logra generar un mundo de paz y justicia, y está poniendo en peligro la propia supervivencia de la humanidad y del planeta. Existen por ello condiciones para volver a explorar otras pistas posibles o complementarias, muchas de ellas provenientes de nuestras antiguas culturas y que se encuentran desperdigadas en todo el mundo. Desde el Perú, nos corresponde examinar en especial aquellas trabajadas por la gente de los Andes y de la Amazonía.

Las personas y grupos humanos que se alimentan de sus culturas originarias y las siguen transformando nos pueden aportar mucho conocimiento sobre formas diferentes de hacer las cosas, pues están aún cerca de pistas de conocimiento que fueron dejadas de lado por la corriente principal de pensamiento en el mundo académico y profesional

y que vuelven ahora a atraer la atención ante las dificultades generadas por las maneras actuales de hacer las cosas. En otro trabajo (Ansion & Villacorta, 2014) hemos llamado la atención en particular sobre los conocimientos andinos en agricultura y salud. En el libro actual nos interesa el tema de la justicia andina comunal y de cómo es tratada en una universidad pública de la sierra del Perú.

El enfoque intercultural busca el diálogo de conocimientos. Esto empieza por el reconocimiento de que el conocimiento no es propio solamente de la comunidad académica legítimamente reconocida, sino que también está presente en las prácticas populares, herederas de antiguas tradiciones a la vez que constantemente en la búsqueda de la resolución de problemas concretos. Al tomarse en serio estos conocimientos, hace falta asumir que no se encuentran en una isla, sino que, por el contrario, han incorporado muchas influencias externas, incluyendo las del mundo hegemónico, aunque mantengan importantes particularidades propias que merecen la atención. No buscamos la legitimación de estos conocimientos para ponerlos en un museo como meros objetos de contemplación, sino invitamos a entablar el diálogo con ellos para ver en qué pueden enriquecer la mirada general sobre los temas tratados. En el caso de la justicia, es muy importante lograr el reconocimiento por el Estado y la sociedad de prácticas andinas de justicia que sirven para poblaciones específicas, pero esto no es suficiente. Debería ser un paso para la incorporación de principios y de prácticas que permitan mejorar el sistema de justicia en general. Es el equivalente de lo que sería, por ejemplo, en el tema de la salud, la incorporación del parto vertical —aprendido de antiguas prácticas andinas y amazónicas— en hospitales y clínicas urbanas.

Así, la justicia intercultural es parte de una propuesta de pluralismo jurídico o de interlegalidad, y como tal pone el énfasis en el mutuo aprendizaje entre los modos diferentes de concebir y practicar la justicia. Para avanzar en el debate, y antes de presentar los resultados de nuestra investigación, es útil revisar someramente cómo se concibe la justicia en la filosofía y el derecho occidentales para, cotejando con lo que pudimos

averiguar sobre las maneras andinas de practicar la justicia, avizorar pistas para el diálogo entre la manera hegemónica de entender la justicia y las concepciones y prácticas presentes aún en los pueblos indígenas del mundo y, en nuestro caso, en la sociedad andina.

Esta aproximación no pretende, desde luego, ser exhaustiva y constituye más bien una invitación al desarrollo de un programa de investigación en varias especialidades —filosofía, derecho, historia, ciencias sociales, psicología, etcétera— para profundizar en la pregunta acerca de los aspectos de la tradición occidental sobre la justicia que bloquean el diálogo con la tradición andina así como aquellos que, en cambio, podrían abrirse con facilidad a ella.

1.2. El punto de partida: la justicia para Aristóteles

Empecemos con Aristóteles quien sigue siendo la base de cualquier debate sobre la justicia. Nos limitaremos aquí al libro V de su *Ética a Nicómaco*, en el que la justicia se entiende como «la disposición en virtud de la cual los hombres practican lo que es justo, obran justamente y quieren lo justo» (2002, p. 70, 1129a 6-9). De plano, la justicia se presenta como un tema ético, pues es la virtud más grande dentro de la *polis*, la ciudad.

Carnes resume y explicita bien el pensamiento de Aristóteles sobre ese punto del siguiente modo:

Si puede decirse que la grandeza del alma constituye la cima de la virtud moral desde el punto de vista del individuo, la justicia constituye la cima de la virtud moral desde el punto de vista de la ciudad. En su sentido más general, la justicia es lo que produce y lo que conserva la felicidad para la comunidad política y por ello es virtualmente idéntica al respeto a la ley, ya que la ley tiende a asegurar el bien común de la ciudad haciendo pronunciamientos con respeto a cada esfera de la vida humana. Porque —o en la medida que— las leyes ordenan la actuación de todas las virtudes, la justicia es la virtud completa o perfecta, en la medida en que la virtud se ejerce en relación con otros hombres (Carnes, 1993, p. 131).

Así, lo justo es lo legal. Este es un primer sentido del término, el sentido general. Aristóteles encuentra un segundo sentido, el particular, según el cual lo justo es lo igual —o lo equitativo según la traducción—. En ese sentido, la justicia se refiere a «la disposición de dar o tomar solo la parte equitativa o igual (*ison*) de las cosas buenas» (Carnes, 1993, p. 131).

Estos dos sentidos van juntos, pues, en cualquiera de los dos, «parece que es injusto el transgresor de la ley, y el codicioso, y el que no es equitativo; luego es evidente que será justo el que se conforma a la ley y el equitativo. Por consiguiente, lo justo es lo legal y lo equitativo, y lo injusto lo ilegal y lo no equitativo» (2002, p. 71; 1129a 31-34-1129b 1).

Esta identidad entre ley y justicia se debe a que la ley apunta a producir y preservar la felicidad en la comunidad política, pues «la leyes se refieren a todas las cosas, proponiéndose lo que conviene en común a todos, o a los mejores, o a los que están en el poder, o alguna cosa semejante» (2002, p. 71; 1129b 14-19). Así, de la ley nace la justicia porque «la ley manda vivir de acuerdo con todas las virtudes y prohíbe que se viva en conformidad con todos los vicios» (2002, p. 73; 1130b 22-27).

Sin embargo, la ley no es lo mismo que la justicia, es más bien el instrumento más eficaz para lograr lo equitativo que, si bien tiende a confundirse con lo legal, no siempre se logra cuando se produce una aplicación demasiado estricta de la ley. Así, Aristóteles advierte un problema posible al actuar el juez de acuerdo a ley. En efecto, la ley, por su carácter general, responde al sentido universal de la justicia, esto es, al hecho de que se aplica a todos por igual. Sin embargo, el juez tiene que pronunciarse buscando la equidad en cada caso particular. Lo justo de acuerdo a ley y lo equitativo son lo mismo, pero el juez encuentra circunstancias que la ley no ha previsto y en esos casos debe prevalecer lo equitativo que, si bien no es mejor que la justicia absoluta, como justicia universal, sí es mejor que el error producido por el carácter absoluto de la ley. En los casos, en que «algo queda fuera de la formulación universal, entonces está bien, allí donde no alcanza el legislador y yerra al simplificar,

corregir la omisión, aquello que el legislador mismo hubiera hecho constar en la ley si hubiera sabido» (2002, p. 87; 1137b 20-24).

De esa manera, queda establecido quién es el juez equitativo. Es alguien que respeta la ley en su carácter universal, pero que, a la vez «no exige una justicia minuciosa en el mal sentido, sino que sabe ceder aun cuando tiene la ley de su parte.» (2002, p. 87; 1137b 35-1138a 1). Así, queda en manos del juez discernir lo mejor mirando la ley, pero no aplicándola de manera automática, sino atendiendo a lo que es equitativo en el caso particular. Una expresión como «la ley es la ley» —con la que durante el proceso electoral peruano reciente se justificó la exclusión de dos candidatos importantes— no toma en cuenta esa clarísima advertencia de Aristóteles y responde a una concepción del derecho que se olvidó que la ley no es el objetivo del derecho, sino es el medio para lograr el verdadero objetivo que es la justicia, esto es el logro de la equidad.

Ahora bien, ¿qué entiende Aristóteles cuando habla de equidad, cuando dice que lo justo es lo igual? Para precisar esto, recurre a su conocida referencia al uso del término medio como lo deseable. Lo justo, como lo igual, es entonces el término medio entre dos extremos de lo desigual. Y esto debe entenderse en términos matemáticos. Lo desigual es cuando una parte tiene menos o tiene más de lo que le corresponde. Lo igual, o equitativo, es cuando tiene lo que le corresponde. Esta es la justicia distributiva, que corresponde a la distribución de los bienes comunes tomando en cuenta proporcionalmente las contribuciones aportadas o los méritos de cada cual. Sin embargo, para Aristóteles la justicia distributiva no da lo mismo a cada cual, porque no todos aportan lo mismo a la sociedad y por ello, esta justicia distribuye considerando la situación social, económica, de status, u otra de las personas.

Aristóteles da así inicio a los debates sobre justicia distributiva. Veremos que John Rawls acepta en ese sentido la desigualdad aunque considera que esta solo es justa si le da mayores ventajas a quienes están en las peores condiciones.

A diferencia de la justicia distributiva, la justicia correctiva busca dar un trato igual a cada cual dado que se refiere a los modos cómo son tratadas las personas. Aquí, la justicia se fija en la especie de daño provocado y mira como iguales al que comete la injusticia y al que la sufre, para buscar «igualarlos con el castigo quitando del lado de la ganancia [...]; cuando esa clase de daño se mide, decimos que uno sale ganando y otro perdiendo» (2012, p. 76; 1132a 10-14).

> El juez restablece la igualdad y es como si, de una línea cortada en partes desiguales, quitara a la mayor el trozo en que excede a la mitad y lo añadiera al segmento menor. Cuando el todo se divide entre dos, se dice que cada uno tiene lo suyo cuando han recibido partes iguales, y lo igual es el término medio entre lo mayor y lo menor según la proporción aritmética (2012, p. 76; 1132a 25-30).

Tomemos nota de paso que, en quechua, el término *kuskanchay*, que es uno de los términos utilizados para hablar de justicia o de juzgar, también se traduce como emparejar lo desigual, igualar, tratar del mismo modo (véase Glosario en Anexo 1). Esta asimilación entre lo justo y lo igual parece original del quechua, pues ya aparece en el diccionario de González Holguín —*cuzca cachani* es emparejar lo desigual o allanar, *huachacta camacta cuzcachani* es juzgar o hacer justicia—. Este sería un punto común entre la tradición andina y la occidental.

Siguiendo con Aristóteles, la justicia conmutativa, por su parte, se nutre del principio de la reciprocidad en el intercambio de bienes. El intercambio supone la evaluación de la relación entre el valor de los bienes, que se da mediante la moneda, aunque también se produce ya en el trueque. La moneda sirve convencionalmente de unidad para comparar los bienes y actuar de manera justa sobre esa base.

Anotemos que el término utilizado por Aristóteles para designar la reciprocidad (*antipeponthos*) se traduce a veces como *talión*, que se refiere al devolver el mal, al «ojo por ojo, diente por diente», lo cual conduce a una interpretación más estrecha del término de la que parece estar en el texto

de Aristóteles quien, al tocar el tema, tomó distancia de los pitagóricos que «definían simplemente la justicia como reciprocidad (*antipeponthos*)» y la entendían en el sentido de que le culpable sufriera lo mismo de lo que hizo. «Pero la reciprocidad no se conforma ni a la justicia distributiva ni a la justicia correctiva» (2012, p. 77; 1132b 22-25).

«Por ejemplo, si uno que ocupa un puesto de autoridad golpea a otro, no debe ser a su vez golpeado por este, pero si uno golpea a una autoridad, no solo debe ser golpeado, sino sufrir además un castigo. Además, hay mucha diferencia aquí entre lo voluntario y lo involuntario» (2012, p. 77; 1132b 28-31). Aristóteles prefiere por ello hablar de reciprocidad proporcional y no igual, que consiste en devolver proporcionalmente lo que se recibe, lo cual es necesario para mantener a la ciudad unida. Insiste aquí en la reciprocidad entendida como gratitud hacia quienes han hecho un bien, aunque reconoce que los hombres también buscan devolver el mal por el mal, lo que sería la ley del talión. Se entiende de la argumentación que hay que ser más agradecido hacia la autoridad que hacia las personas comunes porque se supone que dan más a la ciudad. Con esa gratitud, se devuelve el bien por el bien, se responde con gratitud a quienes hacen posible el intercambio entre los miembros de la ciudad «y es el intercambio lo que los mantiene unidos» (2012, p. 77; 1133a 2). Esa unidad lograda permite la felicidad en la comunidad política.

Se puede así desprender de Aristóteles que una visión estrecha de la reciprocidad, entendida solo como ley del talión, reduce la relación entre agraviados y agraviantes a una simple relación de venganza y pierde de vista lo central que es el bienestar de la comunidad en su conjunto. La importancia en la argumentación de Aristóteles de incorporar a la comunidad en el proceso del establecimiento de la justicia, vuelve a ser levantada actualmente por la corriente de la justicia restaurativa que se viene desarrollando dentro del derecho moderno. Como lo veremos a lo largo de este libro, la justicia andina va en un sentido similar al buscar restablecer vínculos entre los miembros de la comunidad.

Como lo mostró Michel Foucault (1976), los sistemas occidentales de justicia no advirtieron esta crítica de Aristóteles a los pitagóricos y asumieron la justicia correctiva sobre todo en su sentido punitivo de encausamiento de la venganza pública, en un sentido cercano a la ley del talión. Desde la venganza expresada en los suplicios públicos, nos dice Foucault, se pasó luego, en el Estado moderno, a sistemas carcelarios metódicamente organizados. Más allá de las grandes diferencias entre ambas formas de reprimir la delincuencia, estamos en ambos casos en una lógica de castigo que busca responder al daño hecho por un daño similar o proporcional infligido al delincuente. Sin embargo, si consideramos que la justicia, en la línea de Aristóteles, está al servicio de la ciudad y del bien común, aparece claramente una tensión entre los anhelos particulares de venganza y la necesidad de la justicia de colocarse por encima de estos para servir a la comunidad política. Esta tensión se manifiesta en los sistemas carcelarios que castigan en una lógica propia de la ley del talión y pretenden simultáneamente lograr la reinserción social de los presos aunque generalmente con poco éxito.

Puede ser muy útil mirar hacia las prácticas de la justicia en las comunidades andinas para encontrar modos diferentes al suplicio o la cárcel para establecer una justicia correctiva y permitir la reinserción social y el restablecimiento de los vínculos sociales rotos, algo parecido a lo que encontramos en los esfuerzos actuales de la justicia restaurativa tal como lo veremos adelante.

Así, la justicia es la virtud más alta desde el punto de vista de la ciudad, es la virtud perfecta porque se ejerce en relación a otros. Y, como tal, busca dar a cada cual los bienes que le corresponden. Recordemos, además, que para Aristóteles existen tres clases de bienes, «los llamados exteriores, los del alma y los del cuerpo» y entre ellos «los del alma son los primarios y más propiamente bienes, y las acciones y actividades anímicas las referimos al alma» (2002, p. 10; 1098b 13-17). Si aplicamos esta distinción al ejercicio de la justicia, como la virtud máxima, vemos que la justicia trata en última instancia el bienestar del alma, algo que nosotros llamamos en

este trabajo el bienestar emocional. Al acercarnos a las prácticas andinas de justicia encontramos una visión integral de la justicia que muy bien podría incorporar esa antigua idea de Aristóteles.

2. La ruptura moderna: intereses y racionalidad

El pensamiento moderno rompe muchas ideas tanto griegas como cristianas que habían constituido la base de la cultura política medieval. En particular desecha la idea central para Aristóteles de considerar la justicia como la mayor de las virtudes porque está orientada a producir el bien a favor de otros en la ciudad. Desde Maquiavelo, en cambio, la política no se mide en función del obrar bien o mal para los gobernados en la ciudad, sino en función del arte de adquirir poder, de mantenerse en él, de expandir la propia esfera de influencia. Por ello, según Maquiavelo, el príncipe —el político, diríamos hoy— «a menudo, para conservarse en el poder, se ve arrastrado a obrar contra la fe, la caridad, la humanidad y la religión [...] Es preciso, pues, que [...] no se aparte del bien, mientras pueda, pero que, en caso de necesidad, no titubee en entrar en el mal». (Maquiavelo, 1941, p. 84). El bien común está presente, pero no es el norte de la acción, se toma en cuenta en tanto sirva a los intereses particulares de los individuos en pugna. Y para triunfar en la lucha hace falta desarrollar estrategias que, como lo planteará Max Weber, utilicen los medios adecuados para conseguir los fines perseguidos. Es lo que Habermas llamará la razón instrumental. En esa perspectiva, la dimensión moral de la persecución del bien común termina subordinada a los intereses en pugna. Y la búsqueda de la justicia tiende a reducirse en la práctica al establecimiento de reglas para las luchas de interés.

2.1. La perspectiva contractualista: el acuerdo entre individuos como base del orden social

Axel Honneth resume la ruptura filosófica de Maquiavelo en la idea de que «la acción social reside en una lucha incesante de los sujetos por la

conservación de la identidad física» (Honneth, 1997, p. 17), idea que, 120 años después madurarán en Thomas Hobbes en la forma de una hipótesis científica, dando lugar a la noción de contrato social de donde nace el Estado mismo.

> Dícese que un *Estado* ha sido *instituido* cuando una multitud de hombres convienen y pactan, *cada uno con cada uno*, que a un cierto *hombre o asamblea de hombres* se le otorgará, por mayoría, *el derecho de representar* a la persona de todos […] (1983, p. 181).

En eso consiste el contrato o pacto social. Para Hobbes, el contrato social supone abdicar de la libertad para garantizar la seguridad. Queda claro que el pacto es entre las personas, «cada uno con cada uno». El contrato social no es, pues, un contrato con el rey ni tampoco un contrato entre gremios o entre grupos familiares o étnicos. La teoría del contrato social —al igual que la teoría económica moderna— supone que el individuo es el elemento de base de la sociedad.

John Locke discrepa de Hobbes al rechazar el carácter autocrático del soberano y considerar el poder legislativo como el poder supremo de la república, pero su concepto del contrato social es similar, se trata de un contrato entre individuos: «siempre que cierta cantidad de hombres se unen en una sociedad, renunciando cada uno de ellos al poder ejecutivo que les otorga la ley natural, en favor de la comunidad, allí y solo allí habrá una *sociedad política o civil*» (1997, p. 266).

Lo mismo plantea Baruch Spinoza:

> […] para gozar de una vida dichosa y llena de tranquilidad, los hombres han debido entenderse mutuamente y hacer por ejercitar comunalmente este derecho sobre todas las cosas que cada uno recibió de la naturaleza: han debido renunciar a seguir la violencia de sus apetitos individuales, y someterse a la voluntad y al poder de todos los hombres reunidos (1980, p. 166).

A diferencia de Hobbes, Spinoza no piensa que el resultado del pacto social sea el canje de la libertad por seguridad y protección, sino todo lo

contrario, para él, en el Estado el ciudadano es más libre al estar ahora bajo el reino de la razón y poder actuar libremente al haberse liberado del temor a la agresión constante de los demás. «Así, la república más libre es aquella cuyas leyes se fundan en la sana razón, porque cada cual puede en ella ser libre, es decir, seguir en su conducta las leyes de la equidad» (1980, p. 169).

Jean-Jacques Rousseau, en el siglo XVIII, populariza estas ideas con su propia versión del contrato social. Señala que el problema fundamental es «hallar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y en virtud de la cual, al unirse cada uno a todos, no obedezca más que a sí mismo y quede tan libre como antes» (1985, p. 61).

Immanuel Kant continúa dentro de esa tradición. Hablando del principio universal del derecho, Kant define como justa «toda acción que por sí, o por su máxima, no es un obstáculo a la conformidad de la libertad del arbitrio de todos con la libertad de cada uno según leyes universales» (1943, p. 47).

Y añade «Si, pues, mi acción, o en general mi estado, puede subsistir con la libertad de los demás, según una ley general, me hace una injusticia el que me perturba en este estado, porque el impedimento (la oposición) que me suscita no puede subsistir con la libertad de todos según leyes generales» (1943, p. 47).

Por ello, según Kant, es justo resistir a toda acción que, haciendo uso de la libertad, constituya un obstáculo a la libertad de otro, por lo que «el derecho es inseparable, según el principio de contradicción, de la facultad de obligar al que se opone a su libre ejercicio» (1943, p. 48).

En la línea de los contractualistas clásicos, Kant afirma:

> Por consiguiente, lo primero que debe decretarse, si el hombre no quiere renunciar a todas las nociones de derecho, es este principio: «Es menester salir del estado natural, en el que cada cual obra a su antojo y convenir con todos los demás (cuyo comercio es inevitable) en someterse a una limitación exterior, públicamente acordada, y por

> consiguiente entrar en un estado en que todo lo que debe reconocerse como lo Suyo de cada cual es determinado *por la ley* y atribuido a cada uno por un *poder* suficiente, que no es el del individuo, sino un poder exterior. En otros términos, es menester ante todo entrar en un estado civil» (1943, p. 146-147).

Siguiendo la tradición filosófica, él parte de los individuos. Entre los individuos, lo justo equivale a la aplicación del derecho de manera matemática, en la línea de Aristóteles:

> El derecho (*rectum*), como lo *directo*, se opone, de un lado a lo *curvo*, de otro a lo *oblicuo*. En el primer caso, es la *cualidad esencial* de una línea, en términos que entre dos *puntos* dados no puede haber más que una *sola* de esta especie. Pero en el segundo caso, el derecho resulta de la *posición* de dos *líneas* que se cortan o se tocan en un punto, y de las cuales *solamente una* puede ser perpendicular, no inclinándose más a un lado que a otro y formando dos ángulos iguales.
>
> Según esta analogía, el derecho determina a cada uno lo *suyo* (con una precisión matemática); lo cual no puede esperarse de la *moral*, que tiene que prestarse a una cierta latitud para las excepciones (Kant, 1943, p. 50; cursivas mías).

El Poder Judicial, diferenciado y separado de los otros poderes del Estado es, entonces, quien establece el «reconocimiento de lo Mío de cada cual según la ley» en la persona del juez (Kant, 1943, p. 148).

Así, el derecho, como se dice habitualmente, hace justicia cuando le da a cada cual lo que le corresponde. Y esto se hace de manera racional, con un razonamiento parecido al razonamiento matemático.

En resumen, la teoría del contrato social consagra la manera moderna de pensar la sociedad y el poder y lo hace sobre la base de dos supuestos teóricos centrales: la distinción entre el estado natural y el estado social y la idea de que la comunidad política nace del pacto o contrato entre individuos. Al colocar a los individuos como punto de partida, el pensamiento moderno los convierte en sujetos libres dueños de su destino, sujetos y objetos de la justicia. Ello constituye una fuerza emancipadora

de enorme envergadura a la vez que genera el nuevo problema de cómo los individuos se relacionan con la *polis*, la sociedad y el Estado que, en el pensamiento de Aristóteles eran el gran referente de la justicia.

2.2. La acción racional según Max Weber

Max Weber, uno de los fundadores de las ciencias sociales, es uno de los autores que terminan de asentar las bases de la teoría moderna del poder en la línea directa de Maquiavelo. Sus conceptos de poder y de dominación se construyen sobre la base del concepto de lucha. En la lucha, los actores sociales buscan cada uno imponer al otro su propia voluntad. Cuando la lucha se vuelve desigual y hace prever cuál es el ganador, se habla de una relación de poder, pues en ella una de las partes tiene claras ventajas sobre la otra o las otras, aunque ninguna de las partes deje de tener recursos frente a la otra.

Esta lucha por el poder es básicamente una lucha de intereses —aunque estos no sean todos de carácter económicos— y la acción más exitosa es aquella que utiliza los medios más adecuados para lograr los fines perseguidos. Estas «acciones racionales con arreglo a fines» caracterizan según Max Weber las estrategias adoptadas por el capitalismo tal como se desarrolló en el mundo occidental. Desde esta manera de ver, se puede estudiar todas las relaciones sociales evaluando su distancia con respecto al modelo de la acción social más racional, que es también la que no se dejar afectar en su búsqueda de eficacia por los valores morales ni por los afectos, y es capaz de dejar de lado los hábitos arraigados que sean inconvenientes en función de los fines buscados. La acción más racional para Weber es entonces la que actúa utilizando los recursos necesarios para lograr los fines buscados, los mismos que también se eligen en función a los intereses perseguidos.

Este tipo de acciones son las que prevalecen en las relaciones económicas de la producción capitalista y del Estado moderno. Y existe un tipo de dominación cuya legitimidad es de carácter racional, es la dominación que busca su legitimidad en la ley. El derecho es así, para

Weber, una de las grandes herramientas de esta racionalidad propia de la sociedad moderna. Y el logro de la racionalidad en la acción pasa entonces por la formalidad de la ley. En la sociedad moderna, la racionalidad formal de la ley permite organizar la vida social y prever las acciones de unos y otros. Aunque nos pueda parecer extraño en la actualidad, para Weber, el tipo de organización que mejor corresponde a esta racionalidad es la burocracia (sea esta estatal o empresarial). Esto es así porque la burocracia se construye sobre la base de reglas impersonales que permiten la mayor previsión posible sobre lo que va a suceder en la organización. Son reglas escritas abstractas, de carácter general, que rigen procedimientos y selección de personal de manera a lograr que las personas se rijan por objetivos precisos. Son reglas también que definen un sistema jerárquico que implica funciones claras de subordinación y controles[2].

La idea de acción racional orientada a fines, que constituye la base de la teoría weberiana de la acción, parece originarse en el derecho, que es la disciplina primera en la que se formó Max Weber. Características del derecho moderno, como su carácter impersonal y abstracto o la previsibilidad de las consecuencias del comportamiento humano que no respete las normas, son también las características que definen la acción típicamente racional. Así, la racionalidad normativa del derecho —vinculada a su vez con la racionalidad de la empresa moderna capitalista— sirve a Max Weber para construir la noción de racionalidad de la acción humana en general. Este punto de vista trae, sin embargo, muchos problemas como lo mostraron muchos autores entre los cuales destacaremos a tres.

En un acucioso artículo sobre el tema de la racionalidad en Weber aplicada al sistema económico como tal, Anton Bühler (1977) muestra que el autor creía que la racionalidad formal y la racionalidad material coincidían en un grado relativamente alto. Quiere decir que la prevalencia de las acciones regidas por normas formales conduciría a logros reales, a

[2] Sobre este punto, véase por ejemplo un buen resumen en Crozier (1969, p. 58, n. 66).

lo que hoy llamaríamos desarrollo económico. Bühler demuestra que el propio Weber es consciente que esto no se cumple en el desarrollo del capitalismo. Los defensores de la prevalencia absoluta de la formalidad en el derecho —que siguen la llamada corriente positivista en esa disciplina— están convencidos de que de esa forma se logrará la justicia, según el principio de que «la ley es igual para todos». A diferencia de esa postura, si se reconoce que la aplicación formal, literal, sin mirar el contexto, sin mirar lo que motivó la ley, puede llevar a un resultado opuesto a la intención de la ley, es necesario mantener la justicia como meta final de la ley que es el instrumento y no el fin en sí mismo. Entre el concepto construido mentalmente para el análisis de la realidad (el tipo ideal) y el concepto normativo, vemos entonces una relación estrecha. Para Weber, la acción típicamente racional es la más eficaz y conduce a la meta perseguida del mismo modo como la norma del derecho formal permite el logro material que busca la ley. Para sus críticos, sin embargo, la racionalidad formal de la acción no garantiza la consecución del logro, del mismo modo como la norma del derecho formal puede, en ciertas circunstancias fracasar en el logro de la justicia.

Los trabajos de Michel Crozier sobre las organizaciones conducen a conclusiones críticas similares. En El fenómeno burocrático, Crozier discute con Weber a partir del estudio de dos importantes empresas en Francia. La realidad social de una empresa es mucho más compleja de lo que puede preverse en un conjunto de normas, por más racionalmente pensadas y sofisticadas que estas sean. Los conflictos y problemas que aparecen en una organización a menudo tienen que ver con relaciones de poder generadas fuera de la organización o producto de ella misma. La racionalidad es real, pero siempre será limitada.

Crozier muestra que la racionalidad en la que piensa Weber al construir su tipo ideal no es tal, pues conlleva un círculo vicioso que impide a la organización burocrática corregirse en función de sus errores.

> Los modelos de «actividad burocrática» a los que obedece [una empresa de ese tipo], como ser la impersonalidad de las reglamentaciones y la centralización de las resoluciones, están de tal modo estabilizados que se convierten en parte integrante de su equilibrio interno, y cuando una regla no permite efectuar las actividades prescritas de manera adecuada, la presión que nace de una situación así disfuncional no concluye en el abandono de tal regla, sino por el contrario en su ampliación y fortalecimiento (1969, pp. 70-71).

Una tercera entrada crítica, entre muchas otras posibles, es la de Jürgen Habermas en su Teoría de la acción comunicativa. Habermas muestra que la entrada de Weber es limitada porque reduce la acción a una relación al mundo objetivo como sucede en la acción teleológica que se da cuando «el actor realiza un fin o hace que se produzca el estado de cosas deseado eligiendo en una situación dada los medios más congruentes y aplicándolos de manera adecuada» (1987, p. 122). No toda acción, sin embargo se orienta de ese modo, pues al lado del mundo objetivo que tiene sus propias reglas, debe tomarse en cuenta la relación con otros dos mundos, el mundo social y el mundo subjetivo. En el primero caso, a la relación del actor con el mundo objetivo, se añade su relación con el mundo social. En ese caso, el criterio de validez de la acción no es su eficacia, sino su relación con las normas que regula un contexto social determinado. La acción no se rige aquí por el criterio de un actor solitario, sino por su relación con «los miembros de un grupo social que orientan su acción por valores comunes» (1987, p. 123). Finalmente, a estos mundos, el objetivo y el social, hay que añadirle uno tercero, que incorpora a los dos anteriores, pero les añade la dimensión subjetiva de las personas que actúan unos ante otros como los actores de teatro. Es aquí la acción dramatúrgica propia de «participantes en una interacción que constituyen los unos para los otros un público ante el cual se ponen a sí mismos en escena» (1987, p. 123).

Estos tres niveles están presentes en la teoría de Weber, solo que todos estos tipos de acción se miden para él con el criterio de la acción teleológica que resulta siendo así el único parámetro de referencia de la

racionalidad. En particular, Weber distingue la acción racional con arreglo a fines, la de la acción teleológica según Habermas, de la acción racional con arreglo a valores, que corresponde a la acción regulada por normas. Sostiene que la sociedad moderna tiende a racionalizar el campo de los valores, tal como sucede con el concepto de profesión-vocación (*beruf*) en la ética protestante. A diferencia de lo que planteará luego Habermas al señalar criterios diferentes de validez, para Weber este según tipo de acción racional se encuentra limitado con respecto al primero, pues los valores limitan las acciones posibles de realizar y por ende el nivel de eficacia que se pueda lograr. En eso, Weber es claro heredero de Maquiavelo.

Para Habermas, en cambio, el criterio de validez racional varía según cada uno de los tipos de acción. En la acción comunicativa que se da en el encuentro interpersonal con el lenguaje, los actores se presentan unos frente a otros con pretensiones de validez diferenciadas según con cada uno de estos mundos. Así, tratándose del mundo objetivo, la pretensión racional de validez se refiere a que el enunciado es verdadero y que la acción es eficaz. Con respecto al mundo normativo, la pretensión es que el acto de habla es correcto en relación con el contexto normativo vigente. Y en relación al mundo dramatúrgico la pretensión de validez es que la intención expresada por el hablante es auténtica y coincida con lo que este piensa (1987, p. 144). Para Weber el demagogo está en su papel de político que necesita engañar y seducir según le haga falta. Para Habermas, el demagogo es un cínico que actúa ilegítimamente al mostrarse como lo que no es.

Al comentar la sociología del derecho de Weber, Habermas señala una contradicción convergente con la mostrada por Bühler. Pese a que, para pensar la racionalidad práctica, parte de una coordinación de los aspectos de la acción «racionales con arreglo a fines» con los «racionales con arreglo a valores», Weber «considera la racionalización social exclusivamente bajo el aspecto de la racionalidad con arreglo a fines» (1987, p. 329). Así, aunque Weber afirma que el sistema jurídico obedece a formas de racionalidad práctico-moral, él finalmente hace prevalecer la racionalidad con arreglo a fines: «Weber trata de reducir la racionalización del derecho exclusivamente

al aspecto de la racionalidad con arreglo a fines y construirla como un caso del todo paralelo al de la materialización de la racionalidad cognitivo-instrumental en la economía y en la administración estatal» (1987, p. 330).

2.3. La teoría de la justicia de John Rawls

Volvamos a la perspectiva contractualista con John Rawls, el autor de mayor reconocimiento en el tratamiento actual del tema de la justicia. En su *Teoría de la Justicia*, retoma y actualiza el enfoque del contrato social.

> Asumamos, para fijar algunas ideas, que una sociedad es una asociación, más o menos autosuficiente, de personas que reconocen ciertas reglas de conducta como obligatorias en sus relaciones, y que en su mayoría actúan de acuerdo con ellas. Supongamos además que estas reglas especifican un sistema de cooperación diseñado para promover el bien de aquellos que toman parte en él [...] (1985, p. 20).

En la línea de Kant, esta obra piensa la justicia en términos del establecimiento de una teoría con un alcance universal que se puede lograr porque está orientado por la razón y como tal formula principios generales. Para que esto funcione, las personas deben hacer abstracción de lo que son social o psicológicamente para no favorecer o desfavorecer *a priori* a ninguna clase de persona a partir de su cercanía o no con la situación del observador. En ese sentido, para lograr la imparcialidad pese a la situación particular de observación, Rawls propone un artificio intelectual: los principios de la justicia deben escogerse tras el «velo de la ignorancia», esto es, considerando una situación puramente hipotética en la que «nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición, clase o *status* social; nadie conoce tampoco cuál es su suerte con respecto a la distribución de ventajas y capacidades naturales, su inteligencia, su fortaleza, etcétera». Continúa el autor: «Supondré, incluso, que los propios miembros del grupo no conocen sus concepciones acerca del bien, ni sus tendencias psicológicas especiales.» (Rawls, 1985, p. 29).

La idea no es nueva. Los libros de Samuel, en el Antiguo Testamento, fueron probablemente elaborados en torno al año 700 antes de Cristo (Biblia de Jerusalén Latinoamericana, 2007, p. 250). En el segundo libro, el profeta Natán se dirige al rey David con un relato que evidencia la injusticia de un hombre rico, poseedor de muchas ovejas y bueyes, quien le quita su única pequeña oveja a un hombre pobre. El texto continúa:

> David se encendió en gran cólera contra aquel hombre y dijo a Natán: '¡Vive Yahvé! que merece la muerte el que tal hizo. Pagará cuatro veces la oveja por haber hecho semejante cosa y por no haber tenido compasión.' Entonces Natán dijo a David: 'Tú eres ese hombre. [...] Has matado a espada a Urías el hitita, has tomado a su mujer por mujer tuya y lo has matado por la espada de los amonitas (Libro II de Samuel, 12, 5-7a. 9b).

La situación en la que Natán colocó a David es parecida a aquella a la que se refiere Rawls cuando habla del velo de la ignorancia: David estableció una sentencia justa sobre su propia conducta porque ignoraba que el hombre rico del relato era él mismo.

Rawls sintetiza su propuesta en la idea de que personas racionales y democráticas colocadas en esta posición originaria tendrían que combinar «el principio de la justa igualdad de oportunidades con el principio de la diferencia» (1985, p. 97).

De ese modo:

> Dando por establecido el marco de las instituciones requeridas por la libertad igual y la justa igualdad de oportunidades, las expectativas más elevadas de quienes están mejor situados son justas si y solo si funcionan como parte de un esquema que mejora las expectativas de los miembros menos favorecidos de la sociedad. (Rawls, 1985, p. 97).

Como se nota en esta formulación, el autor recalca la importancia de las instituciones como marco que garantiza el cumplimiento de los dos principios combinados, el de la libertad y el de la diferencia, siendo esta última buena solo si favorece a los menos favorecidos. Rawls se ubica en

continuidad con Aristóteles, pero añade la importancia de las instituciones y precisa en qué condiciones es aceptable la desigualdad para que la sociedad sea considerada justa.

Dado que esta manera de construir los principios de una sociedad justa supone personas racionales, la teoría de la justicia aparece entonces como «una parte, quizá la más significativa, de la teoría de la acción racional» (1985, p. 32).

2.4. La crítica de Amartya Sen

En su libro *La idea de la Justicia*, Amartya Sen, líder en el enfoque del desarrollo humano entendido como ampliación de capacidades y libertades, critica a Rawls por centrar la atención en la justicia perfecta en lugar de comparar situaciones reales de justicia e injusticia. En lugar de preguntarse cuáles serían las instituciones perfectamente justas, el punto de partida debería ser, en su opinión, preguntas que conducen más bien a centrarse en las comparaciones entre sociedades en sus realizaciones reales, o en cómo debería promoverse la justicia. Ayuda en esa búsqueda la comparación entre la idea occidental de justicia y la que se tiene en la India.

> Un ejemplo de interés y relevancia es la importante distinción entre dos conceptos diferentes de justicia en la antigua filosofía jurídica india: entre niti y nyaya. La primera idea, niti, se refiere a la idoneidad de las instituciones, así como a la corrección del comportamiento, mientras que la segunda, nyaya, alude a cómo surge, y en especial a las vidas que las personas son realmente capaces de vivir (Sen, 2010, p. 19).

El tema de la imparcialidad también es problemático según Sen. «En el corazón del problema particular de una solución imparcial única para la sociedad perfectamente justa radica la posible sostenibilidad de las razones plurales y rivales de justicia, que tienen todas aspiraciones de imparcialidad y que no obstante difieren unas de otras y compiten entre sí» (2010, p. 44-45). Toma el ejemplo de tres niños reclamando cada uno

una flauta: uno porque sabe tocarla, otro porque es el más pobre y no tiene juguetes propios y el último porque fabricó la flauta. Rawls no toma en cuenta ese tipo de diversidad de criterios.

Pero, más allá, se trata de la duda sobre la posibilidad real de que una persona pueda colocarse bajo el velo de la ignorancia respondiendo exclusivamente a su razón. En efecto, la supuesta objetividad que resulte del esfuerzo del observador está afectada por su posición, lo cual no es visible cuando se encuentra situado en el mismo lugar que todos los demás observadores como sucede en la observación de los astros desde la tierra que genera en todos la ilusión de que el sol gira en torno a la tierra. Lo mismo sucede cuando se mira la realidad social desde una sociedad con pocos contactos externos.

> El dominio de las perspectivas posicionales puede hacer que para la gente resulte muy difícil trascender sus visiones posicionalmente limitadas. Por ejemplo, en una sociedad con una larga tradición de subordinación de las mujeres, la norma cultural que subraya ciertas supuestas características de la presunta inferioridad de las mujeres puede ser tan fuerte que se requiera una considerable independencia mental para interpretar tales características de un modo diferente (2010, p. 192).

El libro de Sen sobre la justicia critica así el carácter supuestamente universal de una «razón» que no da cuenta del contexto histórico, social, cultural e incluso lingüístico desde el cual se está hablando. Y, más allá, en términos éticos, si bien no está en cuestión en absoluto la necesidad del uso de la razón, «la cuestión pendiente, sin embargo, es: ¿por qué debemos aceptar que la razón ha de ser el último árbitro de las creencias éticas?» (2010, p. 69).

Como economista, Amartya Sen hace, además, una contundente crítica a la teoría del *rational choice* (elección racional). En resumen, su planteamiento sobre este punto es que no siempre se busca la maximización de la ganancia ni que todos los fines son necesariamente egoístas. Sen rompe así con importantes aspectos de la teoría del contrato social y nos

abre a nuevas posibilidades de diálogo con perspectivas culturales como las andinas que han tenido un recorrido histórico diferente.

2.5. El pluralismo radical de Michael Walzer

En *Las esferas de la justicia*, Michael Walzer critica la posibilidad de principios universales de justicia tales como los proponía John Rawls. «El planteamiento de Walzer, en contraposición, es radicalmente particularista, aunque comparte con Rawls la necesidad de construir un igualitarismo congruente con la libertad» (Larrea Maldonado, 2015, p. 113).

La justicia distributiva, para Walzer, no responde a un solo criterio. Como construcción humana que ha surgido en contextos culturales distintos, es dudoso, dice el autor, que la justicia pueda ser realizada de una sola manera en todos los casos. «Las preguntas que plantea la teoría de la justicia distributiva contienen una gama de respuestas, y dentro de esa gama hay espacio para la diversidad cultural y la opción política» (2004, p. 19).

Para seguir planteando la justicia distributiva en términos de igualdad considerando la pluralidad de opciones, el autor construye el concepto de igualdad compleja. Para ello, debe entenderse que la concepción y creación de bienes precede y controla a la distribución. Y esta no se rige por un principio general único, sino depende de los significados, de las concepciones, que difieren según las particularidades de las personas y grupos humanos, y que son cruciales en el desarrollo de las relaciones sociales en las que se produce la distribución. «Los bienes en el mundo tienen significados compartidos porque la concepción y la creación son procesos sociales. Por la misma razón, los bienes tienen distintas significaciones en distintas sociedades» (Walzer, 2004, p. 21).

Walzer establece una distinción fundamental entre el monopolio y el predominio. Un bien «es monopolizado cuando un solo hombre o una sola mujer, un monarca en el reino del valor —o un grupo de hombres y mujeres, unos oligarcas— lo acaparan eficazmente ante cualquier otro rival» (2004, p. 24). Ese bien puede ser de características muy distintas

como por ejemplo la fuerza física, la reputación familiar, el cargo político o religioso, la riqueza heredada, el capital, el conocimiento técnico. Estos son ejemplos señalados por el autor de bienes que han sido monopolizados en algún momento por un grupo de personas. Ahora bien, el monopolio como tal no domina el conjunto de bienes sociales, sino el área en que es valorado. Si el cargo político es monopolizado por una dinastía, por ejemplo, no significa que también abarque lo religioso o la riqueza, aunque es obvio que un monopolio tiende a desbordar sobre otros bienes. Puede entonces dar lugar a un predominio. «El predominio representa un camino para usar los bienes sociales, que no está limitado por los significados intrínsecos de éstos y que configura tales significados a su propia imagen» (Walzer, 2004, p. 24).

En sociedades complejas, como en el caso del capitalismo o de la tecnocracia, el monopolio puede dar lugar a la dominación sobre el conjunto de bienes.

> El control monopólico de un bien dominante da origen a una clase dominadora, cuyos miembros se ubican en la cima del sistema distributivo [...]. Pero como el predominio es siempre incompleto y el monopolio imperfecto, la dominación de toda clase en el poder es inestable. Con frecuencia es desafiado por otros grupos en nombre de modelos alternativos de conversión (Walzer, 2004, p. 25).

Walzer no considera injusta la situación de monopolio en sí misma, sino la de predominio, como sucede con el capitalismo, en tanto «el predominio del capital fuera del mercado hace injusto el capitalismo» (2004, p. 325).

La teoría de la justicia, a diferencia de la propuesta de Rawls, debe tomar en cuenta las diferencias y especialmente las demarcaciones entre espacios diferenciados que hacen posible que la monopolización de una clase de bienes no signifique necesariamente la dominación sobre el conjunto de todos los bienes existentes en la sociedad.

> Con todo, no se sigue de esta teoría que las sociedades sean más justas si son más diferenciadas. La justicia simplemente tiene mayor amplitud en tales sociedades porque hay más bienes distintos, más principios distributivos, más agentes, más procedimientos. Y mientras más amplitud tenga la justicia, más cierto será que la igualdad compleja será la forma que la justicia asuma (Walzer, 2004, p. 325).

Pero también en estos casos habrá más amplitud para la tiranía.

> La forma más alta de la tiranía, el totalitarismo moderno, solo es posible en sociedades altamente diferenciadas. […] La injusticia adquiere aquí una especie de perfección, como si hubiéramos concebido y creado una multitud de bienes sociales y establecido las demarcaciones de sus esferas propias solo para provocar e incrementar las ambiciones de los tiranos (2004, p. 325).

En la perspectiva de nuestro trabajo, nos interesa la insistencia de Walzer en la importancia de las particularidades y de la diversidad para enfocar el tema de la justicia, mostrando que no se puede considerar un solo principio. Nos ayuda a pensar en una sociedad en la que existen diferentes criterios para la valoración de los bienes a los cuales se dan significaciones distintas. A la vez, nos advierte sobre las posibilidades —o la realidad— de que los valores diferentes —como pueden ser el aprecio por las relaciones de buena vecindad, por la ayuda mutua, por una relación equilibrada con la naturaleza— tienden a ser subsumidos dentro de los valores de la sociedad capitalista. Queda, sin embargo, por examinar mejor la relación de lo particular con lo universal.

2.6. Axel Honneth: la lucha por el reconocimiento

Jürgen Habermas forma parte de la Escuela de Frankfurt que desarrolla la «teoría crítica». Axel Honneth, su discípulo, planteó importantes críticas a este punto de vista como veremos a continuación.

Para Honneth, la idea de justicia no puede explicarse en forma independiente y en sus propios términos tal como lo hacen autores como

Rawls y Habermas. Honneth prefiere, en ese sentido, seguir a Hegel y Marx al abstenerse de presentar una justificación de las normas de justicia independiente del análisis de la realidad social. Como la justicia está íntimamente vinculada a los valores éticos prevalecientes en la sociedad y su impacto en el orden institucional, es importante determinar cuál es el valor dominante en la actual sociedad moderna, que es la que es objeto de su atención. De todos los valores encontrados, señala que el valor de la libertad, como autonomía del individuo, es el único que «ha sido capaz de dejar una marca verdaderamente duradera en nuestro orden institucional» (2014, p. 15)[3]. De ahí su interés en trabajar el tema de la libertad en las diversas concepciones que ha tenido en la historia de la filosofía. En efecto, la legitimidad de la normatividad social —y por ende la concepción de lo que es justo— depende cada vez más, en su opinión, de cuánto el orden social asegura la autodeterminación del individuo o al menos de crear las condiciones mínimas para esta.

La libertad negativa es una primera forma de entender la libertad. Se refiere a «la exigencia de todos los individuos de ser habilitados para actuar de acuerdo con sus propias preferencias sin restricciones externas y sin tener que someter sus motivos a un juicio racional, siempre que no violen el derecho de sus conciudadanos a hacer lo mismo» (Honneth, 2014, p. 29)[4]. Aunque necesaria y propia de la época moderna, la libertad negativa es, sin embargo, una forma limitada de entender la libertad. Más allá de esta, hace falta recoger del pensamiento de los antiguos la idea de una libertad positiva o, como prefiere llamarla el autor, de la libertad reflexiva. La libertad, en este sentido, se centra solamente en la relación del sujeto a

[3] «[…] only one has been capable of leaving a truly lasting impression of our institutional order: freedom.» (En adelante, las traducciones de este autor son propias del autor del artículo).

[4] «[…] it conveys the demands that all individuals be entitled to act in accordance with their own preferences, without external restrictions and without having to submit their motives to rational judgment, provided they do not violate the right of their follow citizens to do the same.»

sí mismo, implica que los individuos guíen sus acciones únicamente por sus propias intenciones. La libertad así entendida puede entenderse en dos sentidos diferentes: como autonomía o como autorrealización. Ambos sentidos están presentes en Rousseau quien constituye una base sobre la cual trabajarán autores importantes.

Así, Kant recoge de Rousseau la interpretación en términos de autonomía. «Los sujetos son 'libres' en tanto y porque tienen la capacidad de legislar para sí mismos [*self-legislate*] y de actuar de acuerdo con estas leyes autoimpuestas» (Honneth, 2014, p. 32)[5]. Para Kant estas leyes generan libertad en cuanto derivan de un entendimiento hacia lo que es correcto, esto es de motivos racionales. Por ello, los seres humanos nunca pueden tratarse a sí mismos ni a los demás solo como medios sino también como fines en sí mismos. Y la libertad proviene de la capacidad a obedecer a las leyes morales que las personas se han impuesto a sí mismas.

Otros autores privilegian en Rousseau el enfoque de la autorrealización entendida, por ejemplo, como el proceso de descubrimiento de los auténticos deseos presentes en el núcleo de la personalidad (Herder). Así, pese a que algunos recalcan como Kant el carácter racional en el logro de la autonomía, estos autores prefieren buscar las raíces de esta en los sentimientos. Sin embargo, tanto en ellos como en Kant, se afirma que «los sujetos solo están verdaderamente libres cuando restringen sus acciones a intenciones u objetivos libres de toda huella de compulsión» (Honneth, 2014, p. 34)[6].

Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas se ubican en la perspectiva de la libertad reflexiva en el sentido de Kant, pero se diferencian de él al dejar de lado la concepción trascendental para reformularla en términos intersubjetivos. Las categorías trascendentales del entendimiento que permitían la construcción de normas racionales son reemplazadas,

---

[5] «Subjects are 'free' if and because they have the capacity to self-legislate and act in accordance with these self-imposed laws».

[6] «Subjects are only truly free if they restrict their actions to intentions or aims that are free of any trace of compulsion».

en la interpretación de Honneth, por la normatividad social que se va estableciendo en el discurso mediante la acción comunicativa. Las proposiciones normativas del discurso son ahora las que obligan a los individuos a «verse a sí mismos como partícipes de un discurso en el que cada persona debe respetar la autonomía de los demás» (2014, p. 35)[7]. De ese modo, la libertad reflexiva, al adquirir una significación intersubjetiva se asienta mucho más en las estructuras sociales del mundo de la vida y se pasa de un «yo» a un «nosotros» en el que la libertad se vuelve intersubjetiva, dado que la autodeterminación solo se completa en la relación entre los que participan de ese «nosotros».

Ello, que recoge el enfoque de Habermas, resulta incompleto para Honneth porque obvia el carácter institucional de la relación. Honneth propone entonces dar un paso más. Si bien el concepto de libertad reflexiva supera el de libertad negativa, siendo ambos necesarios, hace falta ahora proponer un concepto de libertad en el que esta se entienda como parte de relaciones intersubjetivas que no solo se construyen en el discurso, sino que están enmarcadas en instituciones. Esta libertad la llamará la libertad social. Y las instituciones en las que se construyen, siguiendo a Hegel, son las instituciones de reconocimiento.

Honneth ubica así nítidamente el tema de la justicia en relación con su importante reflexión sobre el reconocimiento que se apoya en una lectura innovadora de los escritos del joven Hegel en Jena.

> Hegel en aquel momento tenía la convicción de que la lucha de los sujetos por el reconocimiento de su identidad comportaba una necesidad social interna de la aceptación de instituciones que garantizasen la libertad. La pretensión de los individuos a un reconocimiento intersubjetivo de su identidad es la que, desde el principio, como tensión moral, se aloja en la vida social (1997, p. 14).

[7] «[…] compel individuals to view themselves as participants in a discourse in which each person must respect the autonomy of the others».

Recoge de Hegel su crítica a Kant y a los contractualistas en tanto, al romper con la tradición medieval heredada de la antigüedad, se quedan «embarrados, en sus conceptos fundamentales, en el atomismo, que presupone como una especie de base natural de la socialización del hombre la existencia de sujetos aislados unos de otros» (1997, p. 22). Y desde el presupuesto de los sujetos aislados en el estado de naturaleza, ya no es posible, según Hegel, construir una unidad ética entre ellos sino como «algo otro y extraño». Para la posición así criticada, en respuesta a la situación de lucha de todos contra todos en el estado de naturaleza, corresponde en la sociedad la lucha por la autoconservación, que se manifiesta en el contrato social entre todos para darse un Estado, un soberano, el *Leviatán* de Hobbes, que se ubica en la línea de Maquiavelo.

> El cimiento ontológico-social de las diferentes consideraciones que Maquiavelo expone acerca de cómo una colectividad política arteramente puede conservar y extender su potencia implica el presupuesto de una concurrencia permanente entre los sujetos; porque los hombres arrastrados por un deseo insaciable a nuevas estrategias de un comercio orientado al beneficio, recíprocamente conscientes del egoísmo de sus intereses, se enfrentan unos a otros en una actitud ininterrumpida de atemorizada desconfianza (1997, p. 16).

Al desechar la distinción del estado natural con el estado social, el punto de partida para Hegel ya no es lucha por la autoconservación, sino la tensión moral del reconocimiento intersubjetivo de la identidad. La conexión social de los sujetos es, entonces el dato primero y requiere el nuevo concepto de la lucha por el reconocimiento en la que se desarrolla la libertad humana. La novedad de Honneth, con respecto a su maestro Habermas, es que este reconocimiento no se da solo en el discurso, sino se asegura mediante las instituciones de reconocimiento.

> Desde que dos sujetos reconocen la necesidad de complementar sus objetivos respectivos, y por ende de ver sus propios objetivos en el otro, la simple libertad reflexiva se convierte en libertad intersubjetiva.

> […] Ambos sujetos deben haber aprendido a articular sus propios objetivos a los del otro y a entender las articulaciones del otro hacia sí mismos a fin de que cada uno reconozca su dependencia del otro. Hegel cree que esta comprensibilidad recíproca se asegura mediante las instituciones de reconocimiento, esto es mediante paquetes de normas de comportamiento que integran «objetivamente» objetivos individuales. (Honneth, 2014, p. 45)[8].

De ese modo, las instituciones dejan de ser el contexto externo de la libertad, para ser constitutivas de esta mediante la construcción de un «nosotros» cuando nos reconocemos unos a otros gracias a ellas. Y, según palabras de Honneth en una entrevista, «deberíamos entender la justicia social, por lo menos en nuestro tiempo, como garantía de condiciones sociales para el reconocimiento. […] En caso de ser así, todavía no queda claro si la garantía de las condiciones se puede asegurar meramente por la distribución de derechos y bienes» (2005, p. 285).

Este enfoque recoge así el énfasis puesto por los contractualistas en la relación entre libertad y justicia y sigue partiendo del sujeto como centro de la visión moderna de la sociedad, pero articula de manera más convincente la acción del sujeto en tanto individuo con los demás sujetos y con la institución en la que se construye socialmente al desarrollar su identidad en el reconocimiento mutuo. Honneth abre desde ahí la posibilidad de poner en diálogo el pensamiento moderno con formas de concebir la justicia que se encuentran en sociedades muy diversas —entre las cuales las andinas— en las que el colectivo social es una referencia central para definir lo justo y lo injusto en las relaciones entre individuos. En los conflictos referidos en

---

8 «Once both subjects recognize the need to supplement their respective aims, thus seeing their own aims in the other, merely reflexive freedoms becomes intersubjective freedom. […] Subjects must have learned both to articulate their own aims to the other and to understand the other's articulations in order to recognize each other and to understand the other's articulations in order to recognize4 each other in their dependency on each other. Hegel believes that such reciprocal comprehensibility is ensured by the institutions of recognition, that is, by bundles of behavioral norms that 'objectively' integrate individual's aims».

Ayacucho, encontramos que no solo importa la reparación material —que correspondería a la lógica de autoconservación— sino también, y tal vez más importante que ella, importa el restablecimiento de los vínculos, esto es de la comunidad ética de la que nos hablan Hegel y Honneth.

3. La justicia desde otras corrientes de pensamiento

Hasta aquí, nos hemos referido a debates de la reflexión filosófica sobre la justicia que tienen sus raíces en Aristóteles y en la ruptura moderna con su idea de la virtud y la ciudadanía. Pero, a lo largo de la propia historia del pensamiento occidental siempre se han dado otras corrientes, alimentadas en otras importantes fuentes, y que no han dejado de tener impacto en alguna u otra medida en la reflexión general. La búsqueda de Honneth, inspirada en uno de los grandes filósofos occidentales, nos abre a algunas de estas corrientes que no dejaron de estar presentes siempre de alguna manera. Entre estas corrientes mencionemos las dos grandes fuentes de inspiración religiosa, por cierto interrelacionadas, el judaísmo y el cristianismo. Las ciencias sociales, por otro lado, no todas siguieron el derrotero abierto por los contractualistas: Émile Durkheim y Marcel Mauss construyeron las bases de una sociología y una antropología para las cuales lo social no se reduce a las relaciones entre individuos. Finalmente, la crisis del paradigma construido por Maquiavelo y Hobbes conduce, en el campo de la justicia, a la elaboración de propuestas que toman en cuenta la diversidad cultural y legal, que se alimentan de formas diversas de practicar la justicia y se reencuentran con una justicia practicada en diferentes culturas. La justicia restaurativa es una expresión de esta búsqueda reciente.

Por ello, sin pretensión de tomar en cuenta todas las corrientes diferentes a la principal, sino a manera de ejemplos significativos, hablaremos de la manera de concebir la justicia en Levinas, autor de inspiración judía; en el papa Francisco como expresión —por lo demás latinoamericana— de un cristianismo renovado en una perspectiva más

evangélica luego del Concilio Vaticano II; en la antropología de Marcel Mauss en tanto teoriza la idea del contrato social desde los estudios etnográficos; y en la corriente de la justicia restaurativa como búsqueda de reintegrar al infractor en el conjunto social.

3.1. Una filosofía inspirada en el judaísmo: Levinas, la ética como responsabilidad por el otro

Emmanuel Levinas da elementos valiosos para seguir desarrollando este debate desde un ángulo crítico de la filosofía occidental. Seguiremos ahora su planteamiento mediante el texto de Raquel Braverman Korenfeld.

Levinas, nos dice Braverman, propone una crítica radical a la filosofía occidental por centrarse en la ontología, en la búsqueda de la verdad, en lugar de hacerlo en la ética, en la búsqueda de la acción orientada al bien. De ahí deriva una concepción limitada de la justicia. En contraposición, «en lugar de la totalidad, Levinas postula, dice, la apertura al Infinito; y en lugar del primado de la ontología, privilegia la ética, como filosofía primera» (2014, p. 32).

La filosofía de Levinas, de inspiración judía, es una filosofía de la alteridad. Pone por delante la ética que «se inicia con el mandato anárquico del "No matarás" y crea un nuevo espacio donde se interpela radicalmente al individuo autónomo, egoísta y soberano de sí» (2014, p. 32). El ser humano es un ser orientado al otro, «es un guardián de su hermano, no indiferente ante su proximidad que lo interpela» (2014, p. 33). De ahí deriva, para Levinas la interrogación primera que «no debe ser ¿por qué hay algo y no más bien nada?, sino ¿por qué existe el mal?» (2014, p. 34).

Así, la ética es filosofía primera, anterior a la ontología, «lo cual significa que antes que el problema de la verdad está la experiencia de la justicia, y antes que el temor al error y a la contradicción está el rechazo de la iniquidad y la injusticia»[9] (2014, p. 34). Frente al «mismo» —o

[9] Notemos de paso que la crítica de Amartya Sen apunta también a tomar como punto de partida el rechazo de la injusticia.

el «yo»— se presenta el «rostro del otro», ante cuyo sufrimiento el «yo» tiene responsabilidad. Hay aquí una relación asimétrica que no puede ser medida.

Sin embargo, no solo estoy «yo» ante el «otro», pues está también el tercero que se me presenta cuando se produce un conflicto entre ese «rostro» del que me compadezco y un tercero que también tiene sus razones, que tengo igualmente que atender. «Al aparecer el tercero, me obliga a sopesar, comparar, juzgar, de modo que se instaura la simetría de la justicia sin que desaparezca la asimetría inicial» (2014, p. 35). El predominio de la búsqueda de esa simetría de la justicia, tal como la vemos en la tradición griega, se debe a que la filosofía occidental privilegió, como problema primero, la búsqueda de la verdad (la simetría es de orden lógico y se desprende de la búsqueda de la objetividad desde una mirada externa). De ese modo, la filosofía dejó como cuestión derivada la dificultad de la convivencia y del logro de la paz. De ahí, dice Braverman, las dificultades del mundo occidental:

> Europa, al encerrase en la tradición helénica del logos, se vuelve contra sí misma y es forzada a reconocer la deficiencia de sus recursos éticos. Si la crisis europea se explica porque está basada en el predominio de la herencia griega, entonces Levinas sugiere que esta herencia necesita el suplemento de la tradición bíblica, que está enraizada en el reconocimiento de la paz como responsabilidad con el otro. No es cuestión de mover el paradigma de Atenas a Jerusalén, sino de reconocer que ambos son modelos simultáneamente necesarios para la constitución de una política justa (2014, p. 35).

De ese modo, ambas tradiciones, la griega y la judía, tienen que articularse, pero, teniendo en la base la asimetría originaria, la responsabilidad con el «otro».

> La relación social no solo es el encuentro con el otro sino también con el otro del otro, es decir con el tercero. Por ello, debo comparar, sopesar, juzgar. Si solo existiera el otro, yo tendría que responsabilizarme por

> él y darle todo; con la aparición del tercero, debo discriminar lo que le doy al otro, al tercero y a mí mismo, dado que no puedo hacer justicia con las manos vacías. Así, la justicia se convierte en una relación simétrica entre los individuos. Ahora bien, ¿qué sucede con la asimetría originaria presente en mi relación con el otro? La hipótesis de este libro consiste en que la asimetría originaria se mantiene en la simetría de las relaciones humanas. Esto significa que la justicia simétrica debe mantener en su base la asimetría originaria del «No matarás» (2014, p. 38).

Hace falta, pues, concebir la justicia de otro modo, de un modo más dialéctico, inspirado en tradiciones más dialécticas como la de Hegel, Marx o Levinas, un modo, tal vez, en que la justicia actúe a la vez con los ojos vendados, tal como se la representa comúnmente en los palacios de justicia, y a la vez con los ojos abiertos, tal como aparece en una carta del antiguo tarot de Marsella.

La lógica hebraica sobre la justicia desde la cual trabaja Levinas se encuentra a lo largo de toda la Biblia y en particular en el legado evangélico. La justicia del Reino de Dios, para Jesús, siempre sorprende porque no es la justicia del dar a todos por igual, sino es la que brota del amor y de la compasión por los más vulnerables y desvalidos.

3.2. La justicia en un cristianismo renovado con el papa Francisco: la perspectiva evangélica

En su documento de anuncio del «Jubileo Extraordinario de la Misericordia», el papa Francisco recuerda claramente la estrecha relación entre justicia y misericordia —o amor por los que están en la miseria. Recuerda, por ejemplo cómo los Salmos testimonian de la misericordia de Dios: «El Señor libera a los cautivos, abre los ojos de los ciegos y levanta al caído; el Señor protege a los extranjeros y sustenta al huérfano y a la viuda; el Señor ama a los justos y entorpece el camino de los malvados» ([Salmo 146,7 – 9], 2015, párrafo 6).

Nótese que el justo aquí es aquel que actúa del mismo modo que Dios. Para Jesús también, ser justo es actuar como el Padre, con su misma misericordia. Levinas se esforzaba en entender la relación difícil de entender desde un punto de vista exclusivamente racional entre lo que llamaba la justicia simétrica (la de la ley) y la justicia asimétrica (la de la relación de amor y compasión). El papa Francisco recalca también esta tensión como dos dimensiones de una misma realidad.

> 20. No será inútil en este contexto recordar la relación existente entre justicia y misericordia. No son dos momentos contrastantes entre sí, sino dos dimensiones de una única realidad que se desarrolla progresivamente hasta alcanzar su ápice en la plenitud del amor. La justicia es un concepto fundamental para la sociedad civil cuando, normalmente, se hace referencia a un orden jurídico a través del cual se aplica la ley. Con la justicia se entiende también que a cada uno se debe dar lo que le es debido (2015, párrafo 20).

Sin embargo, para no caer en una perspectiva legalista, «sería necesario recordar que en la Sagrada Escritura la justicia es concebida esencialmente como un abandonarse confiado en la voluntad de Dios». Y no hay contradicción entre justicia y misericordia: «21. La misericordia no es contraria a la justicia sino que expresa el comportamiento de Dios hacia el pecador, ofreciéndole una ulterior posibilidad para examinarse, convertirse y creer» (2015, párrafo 21).

La Biblia está llena de textos que muestran un sentido de la justicia que no se puede entender desde la sola perspectiva de una justicia con los ojos vendados. Y los diálogos de Jesús con sus detractores muestran cuán difícil es entender el sentido divino de la justicia, siempre asociado al amor, cuando se busca imponer el imperio de la ley como lo hacían los fariseos de la época. Dice Francisco al respecto:

> Se comprende por qué, en presencia de una perspectiva tan liberadora y fuente de renovación, Jesús haya sido rechazado por los fariseos y por los doctores de la ley. Estos, para ser fieles a la ley, ponían solo pesos

> sobre las espaldas de las personas, pero así frustraban la misericordia del Padre. El reclamo a observar la ley no puede obstaculizar la atención a las necesidades que tocan la dignidad de las personas (2015, párrafo 20).

Uno de los textos muy interpelantes sobre el sentido de la justicia es la llamada «Parábola de los obreros de la viña». En ella, Jesús compara el Reino de los Cielos con un propietario que salió a primera hora de la mañana a contratar obreros para su viña. Con ellos acordó el pago de un denario. Varias veces durante el día fue a reclutar a más obreros, hasta el atardecer. Al momento del pago, empezó por los últimos a quienes les pagó un denario. Al venir los primeros pensaron que cobrarían más, pero ellos también cobraron un denario cada uno. Al oír sus reclamaciones, el propietario contestó a uno de ellos: «Amigo, no te hago ninguna injusticia. ¿No te ajustaste conmigo en un denario? Pues toma lo tuyo y vete. Por mi parte, quiero dar a este último lo mismo que a ti. ¿Es que no puedo hacer con lo mío lo que quiero? ¿O va a ser tu ojo malo porque yo soy bueno?» (Mateo, 20, 1-16).

Esta tradición judeocristiana de la justicia tiene una motivación religiosa, pero también puede entenderse simplemente como profundamente humana, pues expresa el rechazo de una ley que no está al servicio del ser humano. El hacer justicia respetando a los seres humanos lo buscan muchas personas dedicadas al derecho y a la ley, pero el alto nivel de abstracción y de formalización de nuestro sistema legal conduce fácilmente a olvidar —como lo hacían los fariseos y los doctores de la ley— que el objetivo es la convivencia humana en la que la ley contribuya al bienestar material y emocional de todos.

En la justicia andina comunal, no existe ley escrita aunque sí formalidades o ritos conocidos de todos sobre cómo actuar. Y, en la medida que subsista el soporte institucional de la comunidad —u otro, como la ronda campesina— esta justicia probablemente logre muchas veces una justicia más humana que la de los tribunales.

3.3. El contrato social en la antropología desde Marcel Mauss

Veamos ahora cómo la antropología enfoca el tema del estudio de sociedades tradicionales en relación con la noción de contrato. Marcel Mauss, discípulo y colaborador de Émile Durkheim, en su famoso «Ensayo sobre el don», nos da una pista central cuando nos indica que pretende hablar de «las formas arcaicas del contrato» (1971, p. 149). Se refiere a los intercambios de todo tipo que se producen «en las economías y los derechos que precedieron los nuestros» (1971, p. 150) y que no son «simples intercambios de bienes, de riquezas y de productos durante una transacción tenida entre los individuos», primero porque «no son individuos sino colectividades quienes se obligan mutuamente, intercambian y pasan contrato» (1971, p. 150). Y en segundo lugar porque, «lo que intercambian no son exclusivamente bienes y riquezas, muebles e inmuebles, o sea cosas económicamente útiles. Son antes que nada gentilezas, banquetes, ritos, servicios militares, mujeres, niños, danzas, fiestas [...]» (1971, p. 151).

Este sistema de prestaciones sociales totales «de clan a clan, aquel en el que individuos y grupos intercambian entre sí» constituye, según el autor, «el más antiguo sistema de economía y de derecho». Y es un sistema de derecho porque gracias a él se logró la paz, se pudo «sustituir la alianza, el don y el comercio a la guerra y al aislamiento y el estancamiento» (1971, p. 278). De ese modo, «el clan, la tribu, los pueblos, supieron [...] oponerse sin masacrarse y darse sin sacrificarse unos a otros» (1971, pp. 278-279).

Así, para Mauss —y para la antropología después de él— el contrato social no nace con el Estado, sino que es anterior. Nunca existió, nos dice, «nada que se pareciera a lo que se suele llamar economía natural» (1971, p. 150) sino más bien un derecho y una moral basados en las prestaciones sociales totales, que no son primero prestaciones entre individuos —aunque desde luego los individuos participen activamente en ellas—, sino entre grupos. Lo que la antropología recusa aquí es el hecho de que los individuos puedan actuar con total autonomía del grupo familiar,

clánico, étnico, al que pertenecen. La construcción teórica que supone individuos aislados que luego establecen un contrato social no toma en cuenta la realidad etnográfica. Como lo vimos, la propuesta de Honneth sobre la modernidad puede estar más cercana de esta realidad de lo que suponían los contractualistas.

Esta es también la perspectiva de la sociología de Durkheim para quien lo social es un objeto propio que no se reduce a la suma de los individuos quienes se encuentran dentro de un mundo sometido a normas morales. Notemos que esta perspectiva ha sido criticada como conservadora (Nisbet, 1995), porque puede dar pie al desarrollo de proyectos corporativistas que podrían vincularse con el fascismo y en todo caso pueden minusvalorar la importancia del individuo. Pero los argumentos de Mauss, seguidos luego por Lévi-Strauss y muchos otros, no han sido rebatidos en cuanto al estudio de sociedades diferentes a las occidentales modernas.

Más bien, aunque no discuta directamente con los autores del contrato social, Mauss nos muestra que el contrato social en su versión contractualista (de Hobbes a Rawls), constituye una tremenda reducción de la realidad social que, aunque sea útil para pensar ciertos aspectos de esa realidad dada la importancia cada vez mayor de la individualización en nuestra época, requiere ser ubicado en una perspectiva más integral en la que el ser humano sea visto también desde su ser grupal, colectivo, que se construye dentro de instituciones.

Los autores del contrato social están en busca de la universalidad. Pero su búsqueda tiene un presupuesto imposible de demostrar y que solo responde a la sociedad moderna occidental —aunque constituya también una reducción teórica de ella—, el de que se puede explicar lo social por el acuerdo de los individuos, sin tomar en cuenta los grupos (familiares, étnicos u otros) de los que forman parte. El reconocimiento actual de los derechos culturales busca resolver este problema, pero las bases filosóficas que dieron lugar al derecho formal no han sido modificadas.

3.4. La justicia restaurativa y su vínculo con la justicia comunal andina

Luego de esta revisión de la dificultades para lograr una justicia plena, que a la vez de a cada cual lo que le corresponda y considere la diversidad de situaciones humanas, especialmente de los más débiles, queda claro que la relación entre la justicia andina comunal y la justicia ordinaria no debe significar que la primera sea simplemente sometida a la segunda. Debe encontrarse una manera —o diversas maneras— de justicia que busquen superar las limitaciones propias de cada sistema.

En ese sentido, parece ser una buena pista la de la llamada justicia restaurativa, pues su fin último no es solo darle a cada cual lo suyo, sino también restaurar las relaciones sociales y compensar el daño sufrido por todos, incluida la comunidad tratando también al ofensor de manera humana. Notemos de paso que volvemos aquí a la idea de Aristóteles que vinculaba la justicia con el bienestar de la polis.

Un manual de las Naciones Unidas define la justicia restaurativa como «una forma de responder al comportamiento delictivo balanceando las necesidades de la comunidad, de las víctimas y de los delincuentes» (Naciones Unidas, 2006, p. 6). El concepto, según este manual está en evolución y corresponde a diversos términos según los países, entre ellos los de justicia restauradora, justicia positiva, justicia relacional, y también justicia reparadora y justicia comunitaria. Estos diversos términos evidencian el vínculo con la justicia comunal andina de la que venimos tratando.

El mismo documento menciona las siguientes características de los programas de justicia restaurativa:

- Una respuesta flexible a las circunstancias del delito, el delincuente y la víctima que permite que cada caso sea considerado individualmente;

- Una respuesta al crimen que respeta la dignidad y la igualdad de cada una de las personas, desarrolla el entendimiento y promueve la armonía social a través de la reparación de las víctimas, los delincuentes y las comunidades;
- Una alternativa viable en muchos casos al sistema de justicia penal formal y a sus efectos estigmáticos sobre los delincuentes;
- Un método que puede usarse en conjunto con los procesos y las sanciones de la justicia penal tradicional;
- Un método que incorpora la solución de los problemas y está dirigido a las causas subyacentes del conflicto (Naciones Unidas, 2006, p. 7).

Existe actualmente una amplia literatura sobre el tema. Autores como Van Ness y Heetderks (2015), por ejemplo, muestran como este enfoque busca recuperar una manera de ver la justicia, que se ha dado en diferentes épocas y lugares, para la cual el crimen era considerado como una ofensa no solo a las víctimas, sino también a sus familias, a la comunidad y a la sociedad entera. Esto implica importantes consecuencias para la reparación.

Los autores de un artículo esclarecedor en la materia precisan bien en qué consiste lo novedoso del enfoque:

> Según Tony Marshall, «la justicia restaurativa es un proceso a través del cual las partes que se han visto involucradas y/o poseen un interés en un delito en particular, resuelven de manera colectiva la manera de lidiar con las consecuencias inmediatas de este y sus repercusiones para el futuro»[10]. Lo destacable de este concepto es que enfatiza dos principios o ideas centrales de la justicia restaurativa. Primero, se refiere a la inclusión de nuevos actores o partes en la resolución del conflicto jurídico-penal: la víctima, el autor, y otras personas afectadas por el delito como las familias de las partes y los miembros de la

[10] Marshall, Tony (1999). *Restorative Justice. An Overview*. Londres: Home Office.

> comunidad […] Segundo, este concepto enfatiza la idea de la justicia restaurativa como un proceso participativo y deliberativo […] a fin de que [las partes afectadas], a través del diálogo y la comunicación de hechos e intercambio de emociones, puedan llegar a un acuerdo mutuamente satisfactorio sobre cómo reparar el daño originado por el delito (Blanco y otros, p. 10).

Bruno Van der Maat (2015), en un interesantísimo librito, ofrece materiales convincentes de que estos principios están presentes en los más antiguos códigos conocidos, en Mesopotamia, Egipto, y entre los antiguos hititas y asirios. No es extraño que el autor haya descubierto este enfoque desde su interés en buscar alternativas de justicia a partir de sus visitas a los presos en la cárcel. El enfoque, en efecto, no se interesa solo en las víctimas, sino también en el trabajo con los victimarios.

Nos interesa en particular esta corriente de pensamiento jurídico porque coincide en mucho con los principios de la justicia comunal que encontramos en nuestra investigación. Desde esta perspectiva, es posible pensar en una incorporación de los principios de la justicia andina comunal dentro de la justicia ordinaria, no ya como un espacio en competencia, sino más bien como un aprendizaje —o, tal vez, un redescubrimiento— de una concepción de justicia que proviene de una cultura milenaria.

En el Perú, el mayor esfuerzo en un trabajo restaurativo es, sin duda, el realizado por la Comisión de la Verdad y Reconciliación. «La CVR entiende por reconciliación un proceso de restablecimiento y refundación de los vínculos fundamentales entre los peruanos, vínculos que quedaron destruidos o deteriorados por el conflicto vivido en las dos últimas décadas» (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2004, p. 411).

Y no es extraño, en ese sentido que la CVR señale como la primera característica de la reconciliación que sea «multiétnica, pluricultural, multilingüe y multiconfesional, de manera que responda a una justa valoración de la diversidad étnica, lingüística, cultural y religiosa del Perú» (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2004, p. 411).

En el Perú, el principio de la justicia restaurativa ha sido incorporado al sistema jurídico dentro del régimen especial previsto para el tratamiento de los adolescentes en conflicto con la ley. En efecto, el «Plan Nacional de Prevención y Tratamiento del Adolescente en conflicto con la ley penal», aprobado por el decreto supremo 014-2013-JUS, se rige explícitamente por los principios de la justicia restaurativa. Es así como entre sus conceptos, el Plan defina la justicia restaurativa del modo siguiente:

> Consiste en la atención interdisciplinaria del adolescente que comete una infracción a la ley penal, compuesta por las siguientes dimensiones: a) Orientación diferenciada con mayor probabilidad de reinserción para el adolescente, b) Restauración del daño a la víctima y a su familia, c) Restauración de la perturbación social ocasionada con miras a la participación de instituciones públicas bajo un enfoque restaurativo (Consejo Nacional de Política Criminal - Conapoc, 2014, p. 28).

El Plan busca medidas alternativas a la privación de libertad, con «una visión restaurativa orientada a la satisfacción de todos los intereses involucrados […] [y] a restaurar los daños causados a la víctima» (Conapoc, 2014, p. 29).

Esta normatividad, nueva en el Perú, es producto de un trabajo interdisciplinario e interinstitucional muy importante que ha sido precedido por un proyecto iniciado en el año 2005 por la fundación suiza Terre des Hommes. El Proyecto Justicia Juvenil Restaurativa, liderado por esta fundación contó con la participación de los distintos sectores del Estado y organizaciones de la sociedad civil (unas 120 instituciones, entre municipios, servicios públicos y privados). El portal web del Proyecto menciona los siguientes resultados cuantitativos:

> En estos diez años el Proyecto ha garantizado una adecuada defensa a más de 2,500 adolescentes en conflicto con la ley desde su detención en comisaría. De ellos, el 60% han ingresado al programa Justicia Juvenil Restaurativa, beneficiándose de la remisión y de medidas alternativas a la privación de libertad. De ellos, un promedio de 6,4% de ellos ha

> reincidido. También se ha asistido en sus derechos a unas 250 víctimas, y se han promovido 110 procesos de mediación[11].

Visto en cifras positivas, esto significa que el 93,6% de adolescentes que ingresaron al programa salieron adelante positivamente.

El Proyecto se inició con dos zonas piloto: El Agustino, en Lima, y José Leonardo Ortiz, en Chiclayo. Desde estas primeras experiencias piloto, trabajó al fortalecimiento del modelo de Justicia Juvenil Restaurativa y el logro de su incorporación por el Estado y la sociedad civil. El Proyecto define la justicia juvenil restaurativa del siguiente modo:

> La Justicia Juvenil Restaurativa es una forma de entender y afrontar los conflictos, la violencia y los delitos que involucran a adolescentes, víctimas y comunidad. Este enfoque promueve la participación activa de los involucrados en el conflicto, la violencia o el delito, procurando la reparación emocional, material y/o simbólica del daño y el restablecimiento de las relaciones humanas y sociales afectadas a través de los procesos y prácticas restaurativas […].
>
> A diferencia de la justicia retributiva, en la cual la vulneración a la ley y el castigo consecuente constituyen el eje central, la justicia restaurativa se centra en las consecuencias que el delito ha supuesto para una persona en concreto y la necesidad de repararlo. Busca que el ofensor se haga responsable de las consecuencias de su acto, procurando que en el encuentro con la víctima haya una reconciliación basada en la restitución del daño y el perdón; y busca también que se restituya el vínculo social, procurando la reintegración del infractor en la comunidad, fortaleciendo así el sentimiento de seguridad quebrantado[12].

---

[11] http://justiciajuvenilrestaurativa.org/peru/demo/experiencia-en-peru/. Fecha de consulta: 1/10/2017.

[12] http://justiciajuvenilrestaurativa.org/peru/que-es-la-justicia-juvenil-restaurativa/. Fecha de consulta: 1/10/2017.

Para una comprensión más extensa de ese programa, se puede visitar su portal así como ver dos entrevistas a Véronique Henry[13]. Lo que nos interesa en el presente trabajo es mostrar que los principios de este enfoque novedoso y muy moderno son los mismos que los de la justicia practicada en el mundo andino o amazónico.

La justicia restaurativa es importante como una manera renovada de buscar la rehabilitación de personas que han infringido la ley, especialmente en el caso de los jóvenes. Y nos interesa también por su gran potencial teórico en la perspectiva intercultural, pues muestra que el derecho tal como se conoce en los Estados modernos puede integrar y a la vez dejarse transformar por modos de buscar la justicia heredados de las antiguas culturas tales como las andinas o las amazónicas.

3.5. Ampliando la perspectiva de la justicia: la justicia intercultural

El derecho, tal como se concibe y practica en las sociedades occidentales, no siempre garantiza lo que promete, el acceso a la justicia. Esto tiene que ver con una concepción del derecho que termina por identificar la formalidad legal con la supuesta realidad de una resolución justa de los conflictos, tal como se desprende, por ejemplo, de la perspectiva de Weber. No se trata de un simple asunto académico, sino de una manera de ver muy conveniente para quienes ejercen el poder, tal como lo recuerda Luis Pásara al referirse a la justicia en la región andina:

> La adopción y conservación de una versión limitada y pobre del denominado derecho románico no solo se explica por razones históricas; hubo razones políticas que alentaron, primero en la Colonia y luego en la República, la prevalencia de una visión literalista del

[13] «Entrevista a Véronique Henry-Programa en Programa en Directo-Canal N: https://www.youtube.com/watch?v=ol9HwW3uxYo;D: y «Entrevista RPP (Rotativa del Aire) Chema Salcedo a Véronique Henry»: http://justiciajuvenilrestaurativa.org/peru/entrevista-a-veronique-henry/. Fecha de consulta: 1/10/2017.

> derecho, carente tanto de imaginación como de sensibilidad frente a la realidad, que encasilló al juez en el papel de «boca de la ley» y lo cegó respecto a los efectos sociales de sus decisiones. Esa interpretación convino — y aún parece convenir — a las formas prevalentes de ejercer el poder en la región andina. Fue la opción que, junto a diversos mecanismos de efecto práctico, hizo de la justicia un brazo subordinado a quienes gobiernan (2015, p. 22).

Esta manera políticamente interesada de entender el derecho va de la mano con el desarrollo de una visión culturalmente unilateral y de imposición vertical. En esa perspectiva es difícil valorar las formas de resolución de conflictos y de establecimiento de la justicia heredadas de las culturas originarias. Junto con las relaciones de poder, y reforzándolas, la manera formalista en extremo de concebir el derecho limita las posibilidades de acercamiento del sistema de justicia formal hacia formas culturalmente diferentes de ejercer la justicia. Cuando el derecho se refugia exclusivamente en la literalidad de la forma, independientemente del espíritu de la norma, es imposible, en efecto, pensar en un acercamiento con las prácticas tradicionales y populares de justicia para las cuales es fundamental el sentimiento socialmente compartido sobre lo que es justo.

El derecho, sin embargo, es dinámico. Es cada vez más importante la corriente que busca construir una manera de ejercer el derecho que logre una justicia que no solo le dé formalmente a cada cual lo que le corresponde, sino que al hacerlo, contribuya también a una mejor convivencia social, al bienestar de todos. La justicia restaurativa, entre otras, se ubica dentro de esta corriente. Desde esa manera de entender el derecho, se puede aceptar que muchas prácticas de justicia andina comunal son compatibles con él. Esto es bueno, pero todavía estamos aquí ante la asimilación de prácticas no contradictorias al sistema general. Una perspectiva intercultural busca ir más allá y lograr que las formas de ejercer la justicia se enriquezcan mutuamente, que aprendan unas de otras. Esto es, al parecer, lo que está sucediendo con la justicia restaurativa, razón por la cual nos interesa tanto.

De ese modo, la justicia intercultural contribuye a ampliar la perspectiva de la justicia. En un país tan diverso como el Perú resulta fundamental trabajar en su desarrollo, empezando por la formación de los estudiantes en nuestras universidades.

Capítulo 3.
Metodología y contexto

Miryam Rivera Holguín y Ana María Villacorta

1. Sobre la metodología

Se usó una metodología de carácter cualitativo. Esta propuesta de investigación se propuso plantear un espacio social buscando entender la experiencia de las personas participantes[1]. El grupo se convierte en un espacio de reflexión que constituirá una subjetividad colectiva (González Rey, 2006), un proceso gradual que va implicando sentidos que se relacionan al tema de investigación. Se planteó conocer cómo el contexto social es interpretado y entendido por las personas en su propio mundo cultural y natural.

Esta investigación considera una epistemología desde la perspectiva del construccionismo social, entendida como un proceso activo en el cual el sujeto en interacción con el entorno sociocultural genera conocimiento. Partiendo de que la realidad se construye socialmente, es desde ahí que el conocimiento debe analizar los procesos por lo que esta se produce. En ese sentido, la subjetivad de los sujetos explica la interpretación de la realidad, en el que las construcciones sociales nacen de la relación entre

---

[1] Metodología desarrollada y validada desde la experiencia de trabajo de la RIDEI con el Programa Hatun Ñan de acción afirmativa en investigaciones en la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco, Universidad Nacional San Cristóbal de Ayacucho y Universidad Nacional José María Arguedas de Andahuaylas.

dos o más sujetos que interpretan la realidad y la dan un matiz particular que conlleva a un matiz colectivo de la realidad y de la manifestación de los fenómenos sociales.

1.1. Participantes

Las personas que participaron en esta investigación son mujeres y varones, estudiantes y docentes de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga de la región Ayacucho, que fueron convocados de manera abierta. Las y los estudiantes participantes son en su mayoría quechuahablantes, de origen rural, jóvenes que migraron de su comunidad de origen hacia la ciudad de Huamanga para buscar educación superior. Fueron trece mujeres y diez varones, cuyas edades fluctúan entre los 20 y 26 años. Las carreras profesionales que estudian son Derecho, Obstetricia, Enfermería, Comunicación, Antropología, Ingeniería Agroindustrial; y también algunos provienen del centro de preparación preuniversitaria, CEPRE-UNSCH. Además de seguir sus estudios universitarios buscan insertarse en actividades económicas que les permitan mantenerse en la ciudad, colaborar con los familiares con quienes viven o siguen vinculados a actividades de apoyo a sus familias de origen como por ejemplo, la agricultura, el pastoreo de animales o las faenas comunales, de las cuales participan en fines de semana u otras fechas claves para las actividades del campo. Muchos de ellos relatan que sus familias de origen se sienten contentas de que estudien en la universidad y que puedan llegar a ser profesionales.

Por su parte, las y los docentes participantes se encuentran entre los 33 y 65 años de edad, y muchos han nacido o viven en la ciudad de Huamanga desde que fueran estudiantes universitarios. En su mayoría se dedican a actividades académicas, aunque compartirlas con otras actividades complementarias es también común, particularmente los de la especialidad de Derecho. Las especialidades de los docentes participantes fueron Obstetricia, Derecho, Enfermería y Servicio Social.

A continuación se presenta un cuadro resumen con las características de los participantes.

Especialidad	Estudiante		Docente	
	Mujer	Varón	Mujer	Varón
Obstetricia	8	-	4	-
Derecho	2	5	-	5
Comunicación	1	1	-	-
Enfermería	2	-	3	-
Antropología	-	1	-	-
Educación física	-	1	-	-
Ing. Agroindustrial	-	1	-	-
Servicio Social	-	-	4	-
CEPRE-UNSCH	-	1		
Subtotal	13	10	11	5
Total	**23**		**16**	

1.2. Técnicas de recolección de información

La recolección de la información tuvo como técnica principal al grupo o taller de discusión el cual permite que los participantes puedan entablar un diálogo para discutir, reflexionar y plantear sus opiniones respecto a un determinado tema. En esa línea, esta técnica ayuda a profundizar y analizar de manera crítica y constructiva los diferentes aportes y planteamientos de un grupo establecido (Montero, 2009).

Estos grupos y talleres de discusión se realizaron a lo largo de un año, con un intervalo mensual, en ellos se trataron diversos contenidos temáticos, siguiendo el mismo guion con estudiantes como con docentes.

En tanto, la investigación buscaba identificar los conocimientos que estudiantes y docentes poseen sobre resolución de conflictos, alcanzar justicia y bienestar emocional. Se empezó por identificar casos de conflictos y reconstruir el conocimiento existente respecto a las formas y procedimientos de resolución de los mismos desde las experiencias en sus propios contextos culturales —formas andinas que no llegan a ser visibilizadas ni valoradas académicamente—. Se trata de historias de situaciones y hechos reales y actuales que transmiten y permiten conocer no solo la relación entre justicia y bienestar sino también la noción de justicia detrás de las prácticas de resolución de conflictos, así como las expectativas y demandas que se derivan hacia las instancias y operadores de la justicia ordinaria (ver ejemplos de casos recogidos en el Anexo 1). Estos casos permitieron discutir en los grupos o talleres de discusión sobre el reconocimiento de los conocimientos expuestos en los casos de conflictos identificados, así como la reflexión que a partir de allí se derivaba sobre las barreras para la incorporación de esta información en la formación académica.

Entre los contenidos trabajados a lo largo de todos los grupos y talleres de discusión realizados en esta investigación (ver secuencia temática en el Anexo 2) encontramos, la identificación de situaciones de conflictos en las comunidades rurales quechuahablantes y la identificación de acciones que se desarrollan en la búsqueda de justicia; asimismo, la relación entre los conflictos y el bienestar de las personas y las diferencias culturales en el concepto de justicia. En uno de los grupos se trabajó sobre políticas públicas para la incorporación de la justicia comunal y las propuestas de la Oficina Nacional de Justicia de Paz y Justicia Indígena (Onajup). Igualmente se reflexionó sobre las posibilidades y limitaciones para desarrollar una justicia intercultural en Ayacucho, las bases estructurales del bienestar y la relación con el Estado.

Además, se analizó una experiencia en servicios públicos con propuestas intercultural en Canadá y las posibilidades y limitaciones para la formación e investigación universitaria intercultural. Asimismo,

se discutió sobre los protocolos que dejan fuera la cultura y la calidad de los servicios sociales.

Se utilizó como técnica complementaria la entrevista en profundidad que permite conocer a fondo la información que brinda la persona consultada. A través de una conversación, esta técnica está dirigida a la comprensión de la perspectiva subjetiva de los informantes respecto a las características inéditas de sus vidas, experiencias y situación que hayan pasado, lo cual es expresado en las propias palabras y frases de las personas.

Se realizaron nueve entrevistas en profundidad con estudiantes que participaban en los talleres para completar detalles de lo narrado, y tres entrevistas —una en quechua— con algunas personas claves de la población: dos mujeres adultas, reconocidas por sus habilidades culturales y tradicionales como fuente de conocimiento, y una exautoridad de la comunidad de Quispillaqta, lo que permitió triangular la información transmitida en los talleres con estudiantes. Asimismo se entrevistó a un ex juez de paz, cuya figura es reconocida como referente de respeto y administración de justicia en la comunidad. Estas últimas entrevistas permitieron profundizar en los detalles la variación de respuestas frente al conflicto que tienen los diferentes actores intervinientes y las racionalidades que sustentaban estas diferentes respuestas. Entrevistas significativas que posibilitaron también contrastar y verificar lo descrito por los estudiantes.

De modo complementario, se realizaron visitas y observaciones participantes en actividades formativas de los estudiantes de derecho, como por ejemplo, sustentaciones para el grado de bachiller, o las prácticas preprofesionales en la oficina del Centro de Asesoría Jurídica de la UNSCH (CAJ-UNSCH). Se puso énfasis en la comprensión integral de la relación entre justicia y bienestar y en cómo se incorpora la cultura en la propuesta formativa de los estudiantes de derecho.

Finalmente se realizaron talleres de validación y contrastación de resultados en Ayacucho y en Lima. En el primero se trabajó con los mismos grupos de participantes. El segundo se realizó en Lima con miembros de instituciones públicas y privadas, relacionados con la temática de justicia

intercultural. Estas reuniones de presentación y diálogo sobre los hallazgos e interpretaciones a partir de lo trabajado generaron importantes aportes que permitieron profundizar y complejizar los resultados.

1.3. Procedimiento

Para realizar este estudio se coordinó con las autoridades de la UNSCH y se solicitó el permiso correspondiente a las autoridades universitarias para ejecutar la investigación. Se acordó con las distintas facultades para invitar a docentes y estudiantes. Los criterios de inclusión que se consideraron en el caso de los estudiantes fueron: ser alumnos regulares de una carrera en la UNSCH; ser originario de una comunidad rural andina y tener como lengua materna el quechua; mantener contacto permanente con sus familiares y comunidad de origen, además de estar involucrados en roles y actividades cotidianas y comunitarias. En el caso de los docentes los criterios de inclusión fueron: pertenecer y ser docente permanente en la Universidad San Cristóbal de Huamanga, tener conocimientos de quechua y tener conocimiento de la riqueza cultural, tradiciones y costumbres de la región.

Se realizaron siete sesiones de grupos o talleres de discusión con los estudiantes y docentes, haciendo un total de catorce sesiones entre ambos grupos. Antes de comenzar el grupo o taller de discusión se informó y explicó a los participantes sobre el objetivo de la investigación, así como la forma de su involucramiento en esta y la metodología que será utilizada en cada sesión. Las personas manifestaron su disponibilidad de participar en la investigación, además fueron informadas respecto a la necesidad del consentimiento para su participación, aceptándolo de forma verbal y escrita mediante el protocolo de consentimiento informado (ver Anexo 3).

Para cada reunión se realizaba una convocatoria abierta, se iniciaba con escuchar cómo les había ido en esa semana, se retomaba el tema de la sesión del grupo o taller de discusión anterior, siempre se dejaba un tema para la reflexión y a partir de allí se iniciaba la jornada de trabajo. Cada sesión de trabajo incluía un tema de reflexión y luego se motivaba

la discusión, se generaban dinámicas participativas, grupos de trabajo, exposición de los trabajos grupales y plenarias para en todo momento centrar el eje de la sesión en función a las participaciones de docentes o estudiantes. Se hacían pausas para propiciar intercambios y conversaciones espontáneas y luego se retomaba la discusión. Se utilizaban textos, videos, discusión de casos, dinámicas y actividades diversas para generar un ambiente cómodo de trabajo.

Luego de cada sesión de trabajo en Ayacucho, el equipo se reunía para revisar los avances, intercambiar ideas y analizar los contenidos trabajados en el grupo o taller de discusión, tanto de docentes como de estudiantes. A partir de eso, se proponían la metodología para el siguiente taller, poniendo énfasis en perfilar el recojo de la información o afinar el objetivo de la investigación.

Una vez culminadas las sesiones de grupo o taller de discusión y las entrevistas a profundidad, se hizo la transcripción de los audios de las sesiones y entrevistas en un procesador de textos (Microsoft Office Word). La data cualitativa generada fue organizada para su análisis con el programa informático Atlas-ti (versión 7.0).

Para el procesamiento de la información se tuvieron en cuenta dos aspectos claves planteados por Souza, Ferreira & Gomes (2012) la calidad y suficiencia de la información. Este proceso de análisis fue realizado de manera sistemática, donde el equipo de investigación realizó lecturas de la data que permitieron generar listas de códigos temáticos a partir de la información previamente transcrita del grupo o taller de discusión y las entrevistas a profundidad; esto implicó realizar luego la organización de las listas de códigos en ejes de sentido temático. Después se realizó una revisión de los ejes de sentido temático y se redefinió la agrupación de estos para posteriormente formar familias, cada una de ellas estuvieron relacionadas con la justicia intercultural y su relación con el bienestar.

Siguiendo la propuesta de Flick (2014) para validar el análisis de los datos cualitativos de la investigación se realizó un proceso de triangulación, gracias a lo cual se posibilitó la discusión de los resultados preliminares

con pares académicos, especialistas del tema como abogados, psicólogas, filósofos y antropólogos, además de expertos que conocen a fondo la justicia intercultural y bienestar. Asimismo, para garantizar el rigor científico del estudio, se realizaron dos sesiones de validación en Ayacucho y en Lima para presentar los resultados preliminares de la investigación. En estas sesiones se buscó contrastar y revisar con las personas participantes los ejes temáticos de la investigación. En el caso de Ayacucho se trabajó con los docentes y estudiantes participantes de la investigación; en el caso de Lima, se trabajó con miembros de instituciones públicas y privadas relacionados con temas de justicia intercultural. En estas reuniones se recibió importante retroalimentación y aportes que permitieron profundizar y complejizar los resultados.

1.4. La experiencia interdisciplinaria

El abordaje interdisciplinario de este trabajo fue una opción desde el planteamiento de la investigación, en este caso desde la psicología, el derecho, las ciencias sociales y la filosofía. Se partía de una experiencia previa de RIDEI de impulso al diálogo de conocimientos en la universidad, propiciando una discusión académica e intercultural de reconocimiento y valoración, en el que estudiantes y docentes podían expresar, desde la oralidad, sus conocimientos sobre los casos en estos espacios donde el aprendizaje se construye y convierte en producto del trabajo en equipo.

Para iniciar el diálogo fue igualmente importante el uso de videos que posibilitaron visibilizar conocimientos en acción narrados secuencialmente, lo que posibilitó reconstruir la secuencia de las imágenes analizándolas como parte de un proceso. En este proceso de mutuo interaprendizaje entre facilitadores y participantes, influyó también las relaciones establecidas que buscaron romper con la barrera invisible de jerarquías y construir una relación horizontal y un clima de reconocimiento a partir de la confianza para narrar y describir historias personales y familiares.

Estas experiencias previas posibilitaron la decisión de que las cuatro personas del equipo de investigación estuvieran presentes en la mayoría

de actividades realizadas con estudiantes y docentes, asegurando el aporte desde las diferentes disciplinas. De igual manera desde la experiencia RIDEI se valoró la intervención y participación de importantes interlocutores, como el equipo local conformado inicialmente por dos jóvenes profesionales egresados de derecho y ciencias de la comunicación, con quienes se desarrolló una relación interdisciplinaria e interpersonal importante. Su participación fue un gran aporte tanto como nexo o relación con el conocimiento local, como para evidenciar prejuicios e interpelar nuestras disciplinas. En el sentido contrario, este mismo proceso dio como resultado el artículo testimonial de Leoncia Dania Pariona, que se incluye al inicio del libro, al haber alcanzado la titulación como abogada sorteando todas las dificultades académicas y burocráticas de la universidad pública.

Otro interlocutor importante fue el grupo de asesores académicos PUCP, conformado por Fidel Tubino, Armando Guevara y Tesania Velázquez, con quienes se mantuvo reuniones regulares de presentación y diálogo sobre los hallazgos e interpretaciones a partir de lo trabajado, recibiendo importantes aportes que permitieron profundizar y complejizar los resultados. De igual manera, la experiencia del Diplomado en salud mental comunitaria, dirigido a profesionales relacionados con el cuidado de la salud emocional comunitaria, fue un importante referente en el que estuvo estrechamente involucrada una integrante del equipo de investigación.

Finalmente, la complejidad de los casos y testimonios compartidos y reconstruidos durante el proceso fueron mostrando una realidad y lógica de razonamiento culturalmente diferente que nos condujo a la reflexión permanente sobre nuestras propias limitaciones, emprendiendo el desafío de superar las visiones fragmentadas y las fronteras entre las disciplinas, en un trabajo colectivo de permanente intercambio y confrontación de metodologías, procedimientos o tratamiento de información. Opción no fácil pero potenciadora, pues supone relativizar la formación, conceptos y aceptar que cada uno puede ser enriquecido y hasta cambiado

por otra perspectivas, siempre siguiendo un hilo de pensamiento y reflexión.

1.5. Aspectos éticos

Siguiendo el protocolo de consentimiento informado de la Pontificia Universidad Católica del Perú, se informó a los participantes sobre el tema a investigar, el propósito de la misma, los fines y uso. Asimismo, se informó a los participantes sobre el carácter confidencial y anónimo de su identidad, la protección de sus nombres con códigos, además del cuidado y la confidencialidad que se tendría para la transcripción y difusión de la investigación. Las personas que aceptaron participar en esta investigación firmaron voluntariamente el consentimiento informado.

Desde este estudio se respetó la voluntad y libre determinación de los participantes para involucrarse o dejar la investigación en el momento que ellos lo decidieran. En todo el proceso de investigación se mostró una postura de apertura y cuidado de las personas, el reconocimiento y valoración de sus saberes y experiencias.

Parte de los aspectos éticos en esta investigación incluyó el proceso de mutuo interaprendizaje entre el equipo de investigación y los participantes. Se trabajó en el estilo de propiciar el diálogo, y el interés por romper con la barrera invisible de jerarquías y construir una relación horizontal y un clima de reconocimiento al conocimiento local, esto posibilitó desarrollar un espacio de reconocimiento y respeto, que facilitó la apertura a partir de la confianza para narrar y describir a detalle diversas historias y relatos cargados de mucha intensidad emocional y afectiva.

Mediante este estudio se busca contribuir con la comunidad educativa de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, al fortalecer las posibilidades de incluir a nivel de currículos y formación de los estudiantes los aspectos de la cultura local en las enseñanzas de los docentes, particularmente en el tema de justicia intercultural.

Finalmente, para mantener el anonimato de los testimonios se decidió utilizar códigos que señalen la manera en la que fue recogida —entrevista

o taller— y el tipo de fuente —docente, estudiante o poblador— de la siguiente manera:

- EE1 1114, si se trata de la entrevista 1 realizada a un estudiante en noviembre de 2014.
- ED si se trata de entrevista a docente.
- EP si se trata de entrevista a poblador o pobladora.
- TE si se trata de taller con estudiantes.
- TD si se trata de taller con docentes.

2. El mundo rural descrito

En el proceso de evocación y reconstrucción de casos de conflictos y las prácticas y procedimientos de resolución al interior de la comunidad, las historias narradas por los y las estudiantes incluían descripciones del contexto social en el que se encuentran sus familiares y conocidos.

Una de las consecuencias del conflicto armado interno vivido por el pueblo ayacuchano durante veinte años fue la migración o desplazamiento forzado del campo a la ciudad y el consecuente crecimiento urbano marginal con una población itinerante entre ambos mundos. Muchos de los estudiantes de la UNSCH pertenecen a este sector, por ello la descripción del mundo rural que hacen ellos, así como los pobladores que fueron entrevistados, son testimonio de lo vivido, lo que dejaron, lo que se mantiene presente y lo que valoran.

> Todavía tenemos casa, tenemos chacra, pero solamente tenemos para conservar la tradición que nos dejaron nuestros padres, porque por mi papá [dice] «por mi fuera yo no voy porque gastas y ahí gasto más de mil quinientos soles para sacar unos cuantos sacos de maíz y con mil quinientos soles puedo comprar maíz seco y puedo tener más». Pero la que insistía en eso era mi mamá [...] por más que sea así, ella valora más la tradición que es la siembra, *chakitaqlla*, yunta, todo un proceso; el deshierbo, el aporque, otra vez el deshierbo y luego la cosecha [...] Todo es por ella (EE4 1114).

Efectivamente, como manifiesta la cita, muchos estudiantes y sus familias ya no mantienen una relación cotidiana con la vida rural, pero, aún eventual o distanciada, sigue siendo y es importante. Muchos han vivido allí con sus familias hasta antes de ingresar a la universidad, de allí que en los talleres y entrevistas han podido transmitir imágenes del mundo rural que conocen, lleno de dificultades y falta de oportunidades.

> Cuando iba a la chacra [...] llegamos a la puna donde vivía mi abuela con su cabrita [...] La viejita vivía con su esposo, los dos solitos con sus cabritas, ellos son bien cariñosos y me daban quesos de cabra que me gustaban mucho y me decía, «tú pasas bien la vida». La viejita tiene 85 años (EE1 1114).

«Pasar bien la vida» significa no estar permanentemente en el campo, enfrentar las dificultades y tener que cumplir con las arduas tareas del día a día. De allí que la educación es la esperanza de muchos para cambiar estas condiciones y luchan para lograrlo.

> Tengo 21 años, paso a 200[2], intenté tres veces, ahora ingresé a la San Cristóbal. Mi papá me decía siempre que tenía que hacer algo [y] ni bien que salí me metió a la CEPRE-UNSCH, a Administración de empresas y como sacaba malas notas [...] me puse fuerte y me fui a Lima donde me puse a trabajar [...] Me matriculé a la CEPRE de la Villarreal y la competencia era fuerte. Como era mucha plata, pensé mucho y me vine para dar mi examen e ingresé en el puesto 21 a Educación. [...] Mi mamá estudió en Cangallo solo primero de primaria, vivía con mi abuelo y cuando fallece ya tenía que trabajar sola. Mi madre me contaba sus experiencias en la escuela, me decía que cuando no se peinaban bien el profesor les castigaba amarrando sus cabellos con hilos de las cabuyas (EE1 1114).

[2] Serie 200, en la UNSCH equivale al segundo año de formación universitaria.

2.1. Múltiples dificultades que enfrentar

En el mundo rural descrito se debe afrontar una serie de condiciones que están presentes de manera constante y escapan a las posibilidades de control o manejo de la población pues muchas son resultado de condiciones históricas de inequidad estructural. La pobreza es una realidad que demanda ser atendida cotidianamente con concentración y persistencia.

En el área rural siempre las personas tienen mayor prioridad lo que es la vida cotidiana del campo: su trabajo, su cosecha, tanto varones y mujeres [...] Sus intereses cotidianos, sus animales, su familia, su cosecha, sus sembríos, todo eso (TE7 1215).

Se tiene que estar atento a muchas indeterminaciones, como heladas y granizadas que causan daños imprevistos y pueden tener graves consecuencias para la organización de la vida familiar y social como cuando «a veces la granizada también le terminaba y se lo llevaba a la cebada» (EP1 1114).

Efectivamente, la vida en el campo es difícil, llena carencias y falta de atención por parte del Estado a menudo ausente o que actúa sin entender la complejidad del mundo andino (Mujica, 2013). Es por ello que las personas históricamente han buscado soluciones frente a problemas tanto individuales como colectivos desarrollando culturalmente conocimientos, procedimientos y estrategias que van adecuando a diferentes circunstancias y contextos como describe la siguiente cita.

> Si se enfermaban las vacas [antes] le curábamos con *tarwi*, cocinábamos moliéndolo en una olla y luego con la pepita de molle le tostábamos y haciendo eso le echábamos [para] esa enfermedad llamada *qallu*. Hay una plantita, así de pequeñita, bien espinosita, y eso come la vaca, con eso se embriagan después de comer [y] camina tropezándose con la pared, cayendo en las zanjas. Eso pica un montón, hasta su carne también y con todo esto la vaca se pierde, por eso con eso curamos luego de moler [...] ahora ya ni eso puede contra esta enfermedad del *qallu*. La sal era lo que más le dábamos, sal de piedra... hay sal azul en Quispillaqta, eso le dábamos, y ahora ya también le han cerrado

> ya no hay. Decimos *ranra kachi* a la sal blanca que está en grumos o como piedras, eso le damos de comer eso no más. [Ahora] compramos pues remedio para las vacas [...] Esos del Ministerio de Agricultura a veces están caminando, ellos están llevando [y] eso pues compramos, ellos mismos nos lo cura también cuando compramos su remedio para estos animales (EP1 1114).

2.2. Organización familiar y comunal

El mundo rural exige igualmente una gran capacidad de organización familiar que demanda participación y desplazamiento permanentes.

> Mi mamá, como tenemos animales, tiene que cuidar[los]. Por ejemplo, ahorita va dos, tres días [a las alturas], se queda y después regresa al pueblo, porque si lo deja mi mamá dice «*qalallatañach diqarapuwanman*» [quizá ya me dejarían pelado el pasto, se lo terminan los animales] (TE1 0514).

A nivel familiar, la división de roles y trabajo entre varón y mujer se mantiene, así como la vigencia de la estructura familiar patriarcal, derivada de la importancia de la condición física para ciertas labores[3]. Visión patriarcal expresada y trasmitida muchas veces por las mujeres mayores hacia las más jóvenes particularmente en la asignación de tareas de organización y preparación de alimentos en todos los momentos y actividades familiares, como lo describe una estudiante:

> Es la costumbre de los roles que asigna a la mujer y al varón, porque la mujer que empieza a convivir tiene que saber cocinar y asumir

---

[3] Existen posiciones como los de la antropóloga Catherine J. Allen, en su estudio realizado en Cusco, que afirman que lo que puede parecer subordinación femenina, es algo más sutil y complejo, por ejemplo, mientras que los hombres se afirman como individuos o como representantes de sus respectivos hogares, el poder femenino se ejerce colectivamente y consiste, principalmente, en el veto y comentario. Sin embargo, la desventaja real en la que se ven sumidas las mujeres del campo requiere mayor indagación para llegar a establecer equivalencias de poder.

> ciertos roles, viene con ciertos roles. Entonces cuando le decía la suegra «¿cómo es que tú no sabes cocinar y en vez de asumir la responsabilidad de llevar a los peones, de darles el almuerzo, te vas y me dejas todo?». Eso para ellos es como un insulto no saber esas cosas cotidianas (TE6 1114).

Actualmente se evidencian cambios relacionados también en la generalización del acceso a la educación básica en zonas rurales y el aumento progresivo de asistencia de las niñas a diferencia de lo que ocurría en la generación de las abuelas de las actualmente universitarias, como describe el siguiente testimonio:

> Mi abuela me decía que la educación era solo para los varones, si educaba a su hija mujer escribiría cartas a su esposo, «mejor anda a pastear los ganados» (EE1 1114).

En las nuevas generaciones se evidencian también otras miradas que valoran el rol desempeñado por las mujeres en el campo, empezando a cuestionar las jerarquías patriarcales:

> Muchas veces en el campo no es el varón, es la mujer que está en todo, porque el varón muchas veces se pone a trabajar y punto. Más allá, alimentación, hijos, animales, casa, todo lo que es parte de la familia, las jefas se podría decir que son las mujeres, pero sin embargo el varón más se dedica al trabajo por su condición física (TE7 1215).

A nivel comunal la cooperación y ayuda mutua sigue siendo una precondición de la reproducción agrícola (Golte, 2001) y la estrecha red de reciprocidades es de vital importancia para la ejecución de tareas familiares con múltiples intercambios como «para terminar el techado» (TE6 101114). Trabajo solidario que expresa también el compromiso de convivencia y cuidado mutuo como estrategia cultural para alcanzar el bienestar en las condiciones que deben enfrentar.

El cuidado mutuo implica seguir ciertas reglas de convivencia cultivadas y valoradas, como el tratamiento con respeto y buenas maneras

en las relaciones cotidianas para fortalecer los lazos familiares y vecinales, importantes de ser mantenidos en esta lógica.

> Tienes que saludar buenos días, tío, tía, etcétera [...], me decía «primito» pues se acordaba simplemente por el apellido o porque participó en una actividad muy significativa y el lazo se quedó y se está recuperando (EE10 0614).

El respeto constituye un fundamento para la consolidación de otras relaciones interpersonales en la comunidad (Saco-Condori, 2014) por lo que será su fortaleza lo que permita el mantenimiento y acceso a las múltiples y complejas formas de cooperación y ayuda que se realizan en diferentes épocas del año. De allí la importancia en aprender desde temprana edad sus múltiples expresiones.

El trabajo en la niñez, además de cumplir un rol en la división de trabajo familiar, es igualmente una forma de aprendizaje y entrenamiento para el desempeño futuro como adulto en el cuidado mutuo. Así, por ejemplo, en el pastoreo no solo se trata de alimentar el ganado familiar sino de cuidar que no dañen los cultivos de los vecinos, es decir, estar atentos, vigilar e impedir que los animales ingresen y dañen otras chacras.

Como veremos más adelante con más detalle, el daño causado en la chacra del vecino significará el inicio de un conflicto que deberá ser reparado en la misma proporción de lo malogrado con la consiguiente merma en la disponibilidad de productos para los dueños del animal causante del daño. De no llegar a un acuerdo con el agraviado el hecho igualmente abre la posibilidad de mayores complicaciones, generando un conflicto de mayor envergadura pues al daño material se sumará el malestar por el insuficiente cuidado hacia los bienes del vecino.

Esta situación, no poco común, ayuda a comprender que el castigo físico se mantenga en las familias como la forma o mecanismo más efectivo para asegurar que se cumpla con la función asignada para el sustento tanto de la propia familia como de los otros miembros de la comunidad. En el siguiente testimonio un estudiante describe las tareas asignadas

en su familia cuando era niño y las consecuencias de un descuido en la ejecución del encargo:

> Con mi hermana estábamos jugando, se había ido donde el vecino el toro y se había comido bastante maíz y nosotros, de otro [dueño] jalando le hemos plantado y al día siguiente se había secado. Entonces al día siguiente, golpe, porque era regular cantidad. Mi papá se ha dado cuenta, ahí nos ha dado correa en la mañana cuando estas durmiendo [...] Cuándo entra en la mañanita tú sabes que has hecho algo malo y que vienen a castigarte porque han descubierto que se ha hecho daño (EE8 1114).

En la historia relatada, los niños tratan de esconder lo sucedido resembrando con plantas de maíz que «jalan» de otra chacra, causando un doble daño que los padres deberán reponer para solucionar el malestar y posible conflicto con dos vecinos, con quienes mantiene seguramente relaciones de reciprocidad, la misma que se verá afectada a partir de lo sucedido.

Es por ello que el castigo aparece como una forma de asegurar un aprendizaje para no repetir lo que se considera una falta con consecuencias familiares y comunales. Se castiga el doble daño, familiar y comunal por no haber sido lo suficientemente cuidadosos y evitarlo[4].

2.3. Conocimientos adquiridos

Lo que los estudiantes compartieron y describieron son conocimientos transmitidos familiar y comunalmente a través de la ejecución de las actividades que desarrollaron de acuerdo a su edad. En ellas se entrelazan información técnica y principios éticos o morales, como en la siguiente cita, que describe la importancia de los acuerdos en común para el inicio del proceso agrícola:

[4] Ver: Ambivalencias ante la violencia, en el capítulo 10.

> Por ejemplo en la época de siembra [hay] autorización al tiempo de sembrar, ese día tienen que estar todos. Ponen una fecha, puede ser la primera semana de diciembre hasta la quincena, entonces todos siembran. Luego de ahí ya no pueden sembrar porque tendrían que meter ganado y todo está sembrado y no pueden malograr. Eso sí, es un acuerdo de asamblea de la comunidad a través del presidente comunal, a través de gobernador y a través del alcalde, que han tenido un acuerdo bajo una asamblea.
>
> Igualito es en el aporque, el deshierbo y en la cosecha. En la cosecha tú no puedes cosechar a la hora que te da la gana, eso sí es estricto. Por ejemplo siembra, te dan de tal fecha a tal fecha, si pasas de esa fecha tu terreno queda en blanco y no puedes sembrar a pesar que vayas personalmente y pidas permiso [para hacerlo] ya a mano, porque ya no hay lugar, ya no se puede y es más gasto porque tienes que contratar más peones para que hagan una yugada, costaría más Y tú no puedes hacer con la yunta porque es más rápido. Entonces en eso si es estricto, de tal fecha a tal fecha. Ahora, la cosecha también es así, de tal fecha a tal fecha cosechas y si pasa de esa fecha ya los ganados se meten y la autoridad ya no cuida si el ganado del otro entró porque ya ha concluido la fecha de cosecha (EE4 1114).

Es decir, se acuerda un calendario que se sigue estrictamente para que sea provechoso a todos. Romperlo o no cumplirlo pondrá no solo en desventaja a quien haga la faena sino en riesgo a los demás. Hacerla fuera de fecha significará que ya no podrá utilizar arado y deberá pagar mano de obra, pero sobre todo aumentará el riesgo de conflictos por daño de chacra a través de la yunta o las personas que deberán atravesar lo ya sembrado por otros comuneros. Además, como menciona, las autoridades ya no estarán vigilando para intervenir en la solución de lo que pueda ocurrir. El bienestar propio depende del colectivo y viceversa.

Otra forma igualmente importante para los jóvenes universitarios de mantener el vínculo cultural es a través de sus abuelos, con quienes siguen viviendo la experiencia rural y adquiriendo conocimientos.

> Cuando yo me quedé con mi abuela vi que ella se levantó a las cuatro de la mañana y coordinaba con mi abuelo, «vamos hacer esto y lo otro» […] todo el plan del día. […] Ella no sabe leer ni escribir y hace muy bien sus cuentas y sabe cómo gastar su dinero, a ella no la puedes engañar. Mi abuela me decía que me quede con ella, «te voy a regalar una ovejita» […] Ella es una mujer muy trabajadora, se levanta a las cuatro y las seis me está diciendo «saca al burro, luego vas acá» y a las cuatro [de la tarde] estamos regresando. Es así la hora de regresar del campo. Se sentaba y se ponía hacer su cena (EE10 0614).

Es decir para aprender el cómo y el porqué de las actividades del campo hay que estar allí, porque se aprende en la práctica y en la convivencia diaria cómo enfrentar y beneficiarse de la naturaleza. Estos podrían ser desarrollados como temas de investigación, con importantes repercusiones en la generación de nuevos conocimientos.

> En lluvia, ahí uno ya está acostumbrado a ese clima, aprende, por eso no tienes miedo que el rayo me va agarrar, nada. Cuando hay más rayo, en época de invierno, a lo que dicen «paco» sale cuando hay más rayos. Paco es pues como hongos, por eso cuando hay rayos, lluvia, sale, se come. Cuando nosotros pastamos allí encontrábamos, hacíamos frituras, ricas (EE8 1114).

También se aprende sobre la relación de respeto y el poder de la naturaleza en relación permanente con la salud y su cuidado:

> Cuando iba a la chacra chacchaba coca y escupía a la pachamama. Tienes que pensar, persignarte y decir «madre *pacha* dame permiso para andar por tus tierras», eso era para que no te de soroche (EE1 1114).

Se trata de formas de cuidarse frente a las diversas y complejas situaciones que afectan a las personas desarrollando variadas y singulares formas de concebir el cuerpo y la salud, que no serán reconocidas como demandas de atención por el sistema de salud pública (Córdova, 2011).

> Cuando mi padre se fue a sembrar maíz se había quedado dormido. Al día siguiente amaneció sin habla, el *yachaq* vio en la coca y dijo que tenía *pacha* y pidió parejita chanchito, conejito, cuyes, todo en parejas, animales y cereales, los mejores en costalcito [...] y le ha hecho *qayapu*, le amarró con *chumpi* la cabeza y mi papá abrió los ojos (TD2 0614).

Son situaciones que evidencian, como menciona Golte, la permanencia de la interdependencia con la naturaleza, relación entre conocimientos «almacenados», tanto en la naturaleza transformada como en las instituciones sociales y formas ritualizadas de interacción entre los hombres y naturaleza (Córdova, 2011).

> También decían que no te podías sentar en cualquier lugar, porque te va dar *pacha*, mi madre me decía que no me siente en lugares prohibidos. Una vez a mi primo le dio *pacha*, comenzó a vomitar, fiebre, cuando hicieron *pagapu* a los cerros recién se recuperó. [...] Yo me recuerdo que me corté el dedo en mi chacra mismo. «Este cerro toda la vida nos hace esto, a mi hijo mayor su pie lo ha fracturado, a ti te corta el dedo, vamos hacer el ritual». A él lo ha hecho caer también y el hizo ese ritual (EE5 11149).

Si bien los jóvenes universitarios ya no participan cotidianamente en la vida rural, es innegable la estrecha relación que mantienen con ella, donde van adquiriendo conocimientos que no tienen espacio de compartir en la vida urbana y menos aún hacerlos dialogar y complementar con los que van adquiriendo en la universidad.

> Así como amarrar a los burros, también arrear las ovejas tiene un truco, porque si no te pasas corriendo más tú que las ovejas. Pero es bien divertido tener anécdotas. Cuando después de mucho tiempo regresas a la comunidad y tienes que insertarte te pasa de todo. Nosotros lo amarramos al burro de las patas al árbol. Mi abuela lo vio y se estaba riendo diciendo «¿qué han hecho, cómo han podido amarrar al burro de sus patas y no te ha pateado?» Porque se corre el riesgo de que nos patee (EE10 0614).

Segunda parte

LO QUE NOS ENCONTRAMOS

Capítulo 4.
Justicia comunal y prácticas de resolución de conflictos

Ana María Villacorta

Si bien no existe un equivalente gramatical en quechua a la palabra justicia, no significa que no exista el concepto o noción de ella. Muy por el contrario en quechua existen términos cuyo significado demuestran la profundidad del concepto[1] expresado como siempre en la acción pues, como menciona Urpi Saco-Condori, en su trabajo realizado en Cusco, generalmente cuando se habla de justicia comunal, se habla sobre prácticas, procedimientos y sanciones, es decir, conocimientos.

En este capítulo presentaremos lo explicado por los estudiantes mediante la presentación y reflexión de casos presentados por ellos y, a partir de ello, el diálogo con la academia en el análisis de éstos.

1. La noción de justicia como recuperación del vínculo

La noción de justicia está estrechamente relacionada con la recuperación del vínculo interpersonal indispensable para alcanzar las condiciones de vida a la que las personas han llegado basado en múltiples intercambios, en correspondencia con su entorno y contexto socio cultural.

[1] Véase Glosario en Anexo 1.

Como hemos visto[2], en la vida familiar comunal descrita por los estudiantes se resalta la importancia del compromiso de convivencia que implica seguir ciertas reglas de cuidado mutuo cultivadas, valoradas y demandadas, como el tratamiento con respeto y buenas maneras en las relaciones cotidianas, para fortalecer los lazos familiares y vecinales que posibiliten y faciliten el intercambio de mutua ayuda en diferentes épocas de año con formas complejas de cooperación. Es decir, contar con la precondición de previsibilidad de la disposición de mano de obra al iniciar un ciclo productivo (Golte, 2001).

> Mi padre trabajaba en *ayni*, si pagabas al peón dabas simbólicamente coca y una carga de papa o, en la cosecha de cebada, una arroba. Eso me indica que había unidad, fuerza en la familia, los lazos funcionaban. Los niños iban a jugar con los parientes y además sabías que el pariente te va invitar un plato de sopa o te podías quedar en su casa. En casos de bautismo, matrimonio, buscaban parientes especialmente. Esto se cultiva, por ejemplo los parientes de mi padre son [hasta] sus parientes lejanos y viceversa. Ellos también buscan a mis padres para ser padrinos de bautizo de sus hijos […] Toda la comunidad es familia (EE10 0614).

Como bien señala el testimonio el vínculo interpersonal «se cultiva». Como Theidon (2004) señala, expresa el valor otorgado a la solidaridad y la interconexión antes que la individualidad; es decir, requiere cuidados y atención a reglas y formas sociales para mantener el vínculo fortalecido y en ejercicio, de tal forma que posibilite la realización de múltiples y complejas actividades de intercambio y cooperación familiar y comunal.

> Yo recuerdo que mi abuela convocaba, tocaba puerta por puerta, decía a los vecinos «a las seis de la mañana». Les daba su desayuno y luego al campo. Ahora se ha materializado, se le paga al peón. Se les da comida por costumbre y a veces por falta de recursos deja de solicitar el *ayni*. Antes se les decía y ellos venían, ahora eso ha cambiado (EE10 0614).

[2] Ver el mundo rural descrito en el capítulo anterior.

La cita describe como convocar a los vecinos para trabajar la chacra familiar es un derecho, que supone ciertas acciones como el desayuno de inicio de jornada, a la vez que el deber de ayudar cuando sea solicitada la devolución de la ayuda. Es decir la noción de deber-derecho corresponde a una matriz cultural que se va adecuando a las condiciones y contexto determinados, como el momento actual en donde la «falta de recursos» a la que se refiere la cita, como disponer de productos para garantizar la alimentación de los participantes o falta de dinero en efectivo para adquirir los insumos necesarios, impide poder convocar y acceder al *ayni* de la misma manera que antes.

Por lo tanto con una acción o hecho que produce la pérdida de recursos, sea un bien material o inmaterial, por daño o acción cometido por otros (o de propiedad de otros) también se pone en riesgo el vínculo que posibilita la participación en intercambios y por lo tanto el bienestar de la persona.

> Los hombres del campo siembran sus cultivos de diferentes variedades, ellos conservan la integridad de sus productos, el verdor, la calidad, la economía para el sustento familiar. Que lo dañes todo esto molesta (TE3 0814).

Lo que molesta es que otra persona provoque un daño pues representa o pone en evidencia la falta de cuidado y atención para que no suceda. Es decir, el esfuerzo continuo que exige y requiere la solidaridad y la interconexión como valores culturales aprendidos desde la infancia para el intercambio y las relaciones sociales[3].

El daño puede provenir de muchas fuentes y ser de tipos diferentes y complementarios entre sí, con consecuencias emocionales y materiales. La más inmediata es la ruptura del vínculo entre ellas.

[3] Theidon señala que los niños y niñas aprenden y tienen presente la importancia del intercambio en las relaciones sociales y que la capacidad de producir este afecto en el otro es una señal de madurez.

> No respeta a nadie, es una mala mujer. Ahora también encontré su oveja dentro, huella de su vaca, nomás ya está en arriba en el cerco, si ahora parte abajo también han abierto una zanja. Enantes ha venido mi tío, no ves que estoy contando; enantes traje una calamina, dejando eso en la pampa fui a revisar. Su oveja, su vaca y su burro siempre vienen, cuando [los] llevo también no está en su casa [...] Yo primero voy a decir que no me respeta, «sigue viniendo su vaca, sigue usurpando», así diría. «Cuando llevo su vaca no suelta, me quita, también cuando llevo a su casa no está su dueño, me hace mucho daño», así diría (EP3 0714).

El disgusto de la persona agraviada es por el daño material causado por la invasión a su chacra de animales de otra persona y la falta de respeto implícita en el descuido por lo sucedido y por lo tanto en el compromiso de ser parte de un grupo. Lo primero malogra su trabajo y productos con los que organiza su alimentación y relaciones comunitarias[4]; lo segundo porque está infringiendo la regla de convivencia de mutuo cuidado agravada al no lograr que la vecina deje de producir el daño que le sigue causando, además de agredirla; por lo tanto el vínculo entre ambas está roto y en ello se verán involucradas sus respectivas familias. Es decir, el respeto implica condiciones y vínculos de reciprocidad cotidiana (Saco, 2013).

> Porque es familia [...] y ya esa persona está molesta contigo, porque eres familia de su enemigo [...] rompe toda la comunicación que se tenía con toda la familia (EE10 0614).

La ruptura de los vínculos sociales y emocionales conlleva graves consecuencias porque, como describe el siguiente testimonio:

> Va aparecer esto, de manera intrínseca, pero va aparecer. Si es que llegan a trabajar juntos, trabajarán, pero su trabajo va a ser desganado, ya no va a ser lo mismo, puede entorpecer las costumbres que se pueden dar (TE3 0814).

---

[4] Intercambios, participación en actividades festivas y religiosas, etcétera.

De allí la importancia y necesidad de recuperar el vínculo que se pierde cuando existen conflictos porque aunque sigan trabajando juntos lo harán con desgano, malogrando no solo la cosecha sino hasta provocar la pérdida de acceso al terreno por no tener con quien trabajarlo y no tener los recursos económicos para contratar trabajo asalariado.

> Si no siembras el terreno se lo llevan […] sembraba, pero poquito, no podía sembrar por el dinero básicamente. Todo el año tenía que estar sembrado (EE10 0614).

La conciencia de las condiciones adversas, necesidades comunes y de las limitaciones de acceso a servicios, hace que la recuperación de los vínculos de convivencia sea indispensable, situación que en la economía rural y particularmente en Ayacucho[5] es cada vez más difícil de mantener por diferentes causas, como la inminente parcelación de tierras entre ellas.

> Todos tienen chacras en altura, en la media y en la baja también […] Es que también allá en el pueblo había una superpoblación, tenemos bastante familias, entonces dejaban las herencias, cada vez más se dividían más chiquito y al final ya no hay tampoco, solo para un hijo (EP2 1114).

Es decir, el impulso de buscar soluciones frente a los conflictos estará en la recuperación del vínculo interpersonal que desarrollan las familias dentro de la comunidad para la organización de su vida[6].

Es por ello que el control individual, familiar o colectivo que puedan tener en la resolución de conflictos es muy importante para recuperar vínculos y con ello también el bienestar. En esta búsqueda, inclusive

[5] En Ayacucho estas causas están atravesadas por la experiencia de los veinte años de violencia armada, las desapariciones de autoridades, desplazamientos y migraciones retornantes.

[6] En condiciones de fragilidad, por factores internos y externos, como conflictos intra y extrafamiliares, dificultades productivas, factores naturales como sequías, heladas, etcétera; y coyunturas políticas desfavorables.

cuando se llega a recurrir a la justicia formal el objetivo será el recuperar el vínculo que tenían antes del hecho que causó daño y de esta manera la convivencia que permita la interrelación y trabajo mutuo y la reciprocidad como estrategia de vida.

Cuando se logra un acuerdo que posibilita recuperar la pérdida ocasionada con la satisfacción de las partes se soluciona el conflicto, se recupera el vínculo y aparece la sensación de bienestar y justicia. Cuando no sucede se instala un sentimiento de injusticia y se viven las consecuencias del mismo que pueden llegar hasta diferentes niveles de violencia. El sentimiento de justicia o injusticia estará relacionado entonces con la efectividad de las prácticas que se siguen en la recuperación del vínculo. Como menciona Shklar será en la propia justicia donde comienza el sentido de la injusticia ([Shklar, 2010, p. 145] Tubino, 2015).

En este contexto, las prácticas tradicionales de resolución de conflictos son muy importantes porque implican conocimientos y procedimientos que representan información cultural acumulada de un saber-hacer descrito muchas veces de manera aparentemente simple cuando se dice «aplicamos la costumbre», expresión que condensa sistematización, reflexión y acción como bien la describe uno de los estudiantes:

> Vamos a señalar un modo de justicia de comunidades rurales, esto viene desde los tiempos precolombinos hasta la actualidad, algunos pueblos lejanos lo siguen manteniendo y otros lo mantienen de manera tergiversada[7] (TE3 0814).

De la implementación de estas prácticas y de la convicción cultural en la recuperación del vínculo y la organización de su reproducción social, se derivarán las expectativas de justicia ante cualquier «instancia» o espacio de resolución de conflictos que incluye la justicia formal cuando se recurre a ella.

[7] El debilitamiento de las autoridades después del conflicto armado genera sentimientos de injusticia porque «las autoridades antes eras personas justas y ahora ya no hay».

1.1. Reconocimiento, reparación y promesa

En la resolución de conflictos se ha identificado que el sentimiento justicia y la recuperación del vínculo pasa por la ejecución de tres acciones: reconocimiento del hecho, reparación del daño y promesa que no va a volver a suceder. Su cumplimiento reparará una situación y permitirá a la recuperación del control de la organización de su vida y con ello la convivencia comunal que fue puesta en riesgo por ese suceso. Como señala Saco-Condori (2014), lo que se busca es la obtención de la verdad, el esclarecer los hechos, el arreglo y la reconciliación como fin máximo de la justicia comunal.

Estas tres acciones tienen que suceder y cumplirse para recuperar el vínculo y el sentimiento de justicia. Como ya mencionamos antes, la responsabilidad y preocupación de recuperar los vínculos están engarzadas con la necesidad de contar con la ayuda de los otros, como por ejemplo en el *ayni*, en donde trabajar la parcela exige una interdependencia en los acuerdos y compromisos de participación, especialmente cuando cada vez es más difícil intercambiar fuerza de trabajo.

El reconocimiento, la aceptación y promesa de no volver a suceder, pueden variar en expresiones, formas, así como de mecanismos para alcanzarlos, pero mientras más clara y rápidamente se cumplan la persona agraviada se recuperará más pronto del malestar producido, de las relaciones o vínculos deteriorados y podrá retomar la vida comunitaria, como bien lo describe la siguiente narración que hace un estudiante:

> La dueña ve que está afectada, acude donde esta autoridad y dice que ha sucedido un daño, y la autoridad va en primer lugar a ver en qué grado está dañado este cultivo, no solamente con la persona afectada, si no con la madre de la niña también. Van al lugar y verifican en qué grado ha sido afectado y no queda verbalmente sino en un acta. A la forma de ellos redacta el acta, esto es una forma de garantizar. Vuelven al lugar y entonces los tres llegan a un acuerdo por los daños causados en descuido de sus hijas, se compromete pagarles con productos luego de terminar su cosecha y, en segundo lugar, se comprometen a que no volverá a suceder y no hacer más daño (TE3 0814).

En este caso la persona afectada busca una reparación que conlleva implícitamente el reconocimiento del hecho de los propietarios del ganado que causó daño, hecho que es comprobado por todos los involucrados. Es decir, reconocimiento, reparación y promesa no son condiciones de secuencia temporal rígida sino más bien componentes que están presentes permanente y constantemente, y regularán la vida familiar y comunal como ideología culturalmente aprendida. Pueden variar en orden, prioridad, simultaneidad y relatividad según sea o amerite el caso y he allí su compleja efectividad, como por ejemplo en la resolución de un caso de infidelidad en donde la secuencia definida fue «primero que los amantes reconozcan lo sucedido y prometen no volverse a encontrar y a cambio de eso le iba a dar un animal [al esposo engañado] para reparar el daño»[8].

También se puede no estar de acuerdo con la propuesta de reparación de la autoridad o mediador que interviene, «porque decían, a mí también me estás sancionando con una sanción que no me corresponde, no reconocen su falta y entonces la gente se resiste a aceptar la sentencia». En tal caso corresponderá al mediador continuar dialogando para llegar a un acuerdo, que dependerá del grado de legitimidad, reconocimiento y habilidad que tenga para que ambas partes lo acepten.

Sin embargo los tres componentes, reconocimiento, reparación y promesa, serán reconocibles en algún momento de los procedimientos que se sigan y, en Ayacucho estará en proporción al grado en que el pueblo haya sido afectado por la violencia armada ya que de ello depende la mayor o menor prevalencia de sus autoridades y por lo tanto de la memoria sobre procedimientos y prácticas de resolución de conflictos.

> Con esto de la violencia política dejó desactivadas muchas organizaciones de las comunidades y creo ahí ha habido un impacto muy fuerte, porque las autoridades han fallecido bastantes. Estamos hablando de autoridades comunales, el presidente, el agente, el teniente; el *varayuq* en Pampa deja de existir el 85 o el 86, matan a

[8] Taller con estudiantes 2.

> la mayoría [y] es reemplazado por el presidente, me imagino que de ahí aparece el teniente.
>
> Yo incluso lo estaba comparando con una choza que teníamos en una montaña, se iba desojando […] con la degradación de las instituciones, los lazos familiares, comunales… El presidente no es de prestigio, no le respetan, tiene ambiciones, el teniente gobernador era abigeo […] las autoridades perdieron los cuadernos [de actas] que cada presidente hereda (EE10 0614).

1.2. Reconocimiento: «te he hecho daño»

El reconocimiento es un paso central en la resolución de conflictos, aunque no necesariamente el primero, ya que puede variar según los casos y las circunstancias de los hechos. La persona agraviante acepta que ella, su familia o sus animales han ocasionado una situación que daña a otra. Es un proceso interno de reflexión y acción, como se expresa en la descripción que hace un estudiante de un caso de daño en una chacra de papa:

> A su hijo a eso de las cuatro de la madrugada […] llega y les encuentra a sus doce torillos que estaban en un alfalfar y se habían pasado a un terreno de papas y lo quitó el surco, todo lo habían desmoronado y las papas se lo habían comido. Y el joven llega al lugar de los hechos y ve que todo estaba desecho y empieza a botar y se lo trae para el pueblo y llega al pueblo y los encierra en un corral. Ni bien lo cierra se va corriendo donde su mamá y le cuenta en tales condiciones he encontrado, entonces su mamá se pone a pensar y por la tarde va donde la señora y le cuenta diciendo: «te he hecho daño, mis ganados han entrado», y la señora primero se exalta, pero como la señora iba todo triste porque lo ha hecho daño, un poco se calma y entran en un consenso (TE6 1114).

La acción involucra la consciencia ética de aceptación y la voluntad de reparación, así como determinadas actitudes con quien se ha causado daño y formas de proceder como el comer o invitar algo que satisfaga a la persona afectada y le haga recuperar el buen ánimo y confianza con su par.

> Mi mamá […] llamaba a la persona diciéndole «yo te debo tantas arrobas», se sentaban a comer y se solucionaba el problema. La señora le agradeció bromeando, mi mamá también lo tomó con risa; o ella misma llegaba y le invitaba desayuno (EE10 0614).

Como reflexiona una estudiante, la idea del reconocimiento viene de la «aceptación del daño [aunque] no tengo la culpa o yo no causé el daño» (ED1 1114), es decir aún si no haya sido la persona misma la causante ni haya habido intención alguna en la ejecución del mismo, como en los casos de invasión de chacras por animales durante el pastoreo.

El reconocimiento es la confirmación del daño material o inmaterial causado y el malestar que acarrea a la persona como parte de una comunidad, como en casos de infidelidad.

> Esta infidelidad se visibilizaba por el comentario de la gente: su esposa está en el cerro, en su chacra. […] El señor estaba furioso con su vecino, el amante, y quería que le llamaran la atención públicamente […] primero para que los amantes reconozcan lo sucedido (TD1 0514).

En casos como este el daño no es solamente la ofensa moral y emocional, además de desprestigio frente al resto de la comunidad, sino la ruptura del vínculo entre las familias. No solo no contará con la participación de la esposa en la organización de su vida familiar y comunal, sino que al enemistarse con el vecino se interrumpirá el trabajo de cooperación efectiva entre ambos. De igual manera en ambas familias, y según los lazos familiares existentes, habrá quienes se sentirán más identificados con una parte o la otra.

El reconocimiento de los hechos produce satisfacción y bienestar porque se acepta el daño causado y en ello la importancia que tiene lo sucedido para la persona por más pequeño o insignificante que parezca. Es decir, se reconoce a la persona y lo que es valioso para ella, así como que lo que siente es válido para su comunidad y sus autoridades. Es decir, con el reconocimiento se está validando a la persona, la importancia de sus sentimientos y de los vínculos que se rompen cuando ocurre un hecho que causa daño.

> Yo quiero que venga y me pida perdón [y] a veces basta que pida perdón [...] en la medida que pasa el tiempo, esa cosa material ya no es tan importante sino el resentimiento es más importante para él. [...] también porque rompe toda la comunicación que se tenía con toda la familia. [...] y le afecta más que desconozca (EE10 0614).

La importancia del resentimiento que señala el testimonio muestra que lo que también está en juego es el pacto de convivencia y las reglas que lo mantienen. Con el daño causado, el cuidado mutuo fue puesto de lado y la falta de reconocimiento de lo sucedido «rompe toda la comunicación que se tenía con toda la familia» y todo lo que de allí se deriva. De allí que puede haber casos en los que, aún pasados muchos años del conflicto, la consecuente ruptura de vínculos se guarda y mantiene porque si «no tuvo reconocimiento, hasta ahora espera eso».

1.3. Reparación del daño: llegan a un acuerdo por los daños causados

El sentido de palabra reparación en quechua es el de restituir, devolver a un estado anterior, porque lo sucedido significa una pérdida importante para la persona, su familia y las relaciones con su entorno y comunidad. Todos factores muy importantes para la restauración de vínculos y condiciones de vida alcanzados. Se trata de devolver lo dañado que puede ser bienes materiales o inmateriales como la confianza, el honor, el respeto a la familia.

> Al día siguiente había venido el dueño a quejarse a mi mamá y mi papá normal como es un lugar pequeño, todos como familia eran conocidos, no puedes negarte. Normal pagarle, cuántos maíces y en la cosecha le pagas. No te puedes negar porque eres consciente de que has hecho daño. [¿Podría negarse?] Sí, claro, pero siempre se van a descubrir, porque siempre alguien te está viendo, como es un lugar pequeñito, siempre están viendo quien está pasteando ese día y cuentan quien estaba, tales, tales, estaban jugando sus hijos de tales y se ha hecho daño (EE8 1114).

Restituir lo dañado puede significar hacer un compromiso hacia el futuro inmediato pues la devolución se hará en la cosecha. Es también una forma de cuidar el prestigio personal y por eso, de acuerdo a las posibilidades que se tengan, quien tiene que reparar puede ofrecer alternativas para la reposición de lo perdido.

> Entran en un consenso que le va reponer o si no igual la señora que le había hecho daño tenía otros terrenos donde igual había sembrado papas, le dice, «o si no te doy otro sitio de igual dimensión de lo que te he hecho daño». Lo va poner devuelta los surcos y también se lo va regar y «si no sale bien tu papa te voy a dar más papa» (EE9 1114).

El acuerdo de reparación involucra la aceptación y consenso de ambas partes en cantidades y formas de reparación, para lo cual la constatación de daño causado es un momento muy importante, «van al lugar y verifican en qué grado ha sido afectado» (TE3 0814). Una docente cuenta como

> Las autoridades comunales fueron al campo a constatar cuanto se había comido los animales el maíz y efectivamente se constató que se había comido el maíz de la vecina y quedaron que la señora debía devolver en la época de la cosecha. Constataron que era una, dos, tres…cinco matas y quedó resuelto el problema. La señora, la mamá de la niña se comprometió a devolver el maíz a la dueña de la chacra afectada (TD3 0814).

La cita muestra la importancia de la constatación para el cálculo de lo que habrá que devolver y que el objetivo es llegar al acuerdo de las partes aunque se tenga que esperar para hacerse efectiva. La devolución material del daño será en la cosecha, aunque lo sucedido haya sido en otro momento del ciclo agrícola. Lo que se calcula en la constatación del daño es el resultado final de lo que habría producido el espacio afectado.

Lo que también evidencia la cita es el valor de la palabra empeñada en el compromiso de devolver lo perjudicado, pues las consecuencias de no hacerlo podrían ser peores que entregar lo acordado, como bien explica un estudiante:

> Si hay una familia que no ha respondido en reparar el daño, tiene vergüenza y miedo ante la asamblea comunal de quedar como una persona que ha faltado a las reglas que los une a la comunidad. Apenas llegaba la cosecha, tú tenías que estar llevando tu carga de cebada. Además mi mamá no quería llegar ante la asamblea comunal con cargo de incumplimiento de pago (EE10 0614).

Nuevamente aparece la importancia de seguir y mantener las reglas de convivencia en las que el bienestar personal y familiar está fuertemente engarzado con el cuidado de los bienes de los otros miembros de la comunidad y dependerá de la importancia que tenga mantener los vínculos de interrelación.

La reparación del daño significa tener que deshacerse de una parte de lo propio para entregar a otro, por lo tanto la exactitud del cálculo del daño será muy importante para llegar al consenso y acuerdo porque ambas partes buscarán el mayor beneficio frente a lo sucedido. Unos buscando entregar lo menos posible y otros tratando de lograr lo contrario. Un campesino que fue autoridad en su pueblo explica el procedimiento seguido:

> Íbamos a inspeccionar porque a veces el agraviado decía «yo de este sembrío sacaba 200 kilos». Cuando analizamos de una parte y otra parte no puede ser 200, no, de aquí se sacará 100 y eso es mucho; de acá se sacará 80, ya, 80 para nadie. Porque siempre la agraviada decía yo hubiera cosechado 100, 200, 500 y nosotros íbamos a inspeccionar, pero la otra parte decía no tanto. Uno tenía que venir de ambas partes y uno tenía que hacer tasación [con] las personas mayores, ancianos, que ya saben de esos casos, siempre han sido ex autoridades, ex alcaldes, ex *varayuq*, ex envarados, ellos tenían experiencia (EP2 1114).

Igualmente importante será respetar los tiempos de las partes para evaluar las propuestas de reparación y decidir si aceptan, se hace una contrapropuesta o se pide más tiempo para volver a reflexionar la situación. Son plazos que la autoridad o persona mediadora debe respetar y saber manejar para facilitar la conciliación.

> Para que llegue a un arreglo necesariamente tenía que haber de ambas partes acuerdo; en primera parte, si estoy bien, pero voy a pensar, no me está convenciendo. Ya para tal fecha, citaban una semana o dos semanas después, ya estoy de acuerdo ya. Si no estaban de acuerdo esperaban, se posponía y luego firmaban un documento, después había felicitaciones, una fiesta, pero era una cosa aparte, y la autoridad decía: «como estamos en arreglo ya tú trae y tú trae», ambos pues, entonces traían. Antes hacían puro trago y como ahora somos evangélicos, una gaseosita no más (EP2 1114).

El acuerdo de reparación representa el primer paso para la restauración del vínculo, que solo se hará efectiva cuando la devolución se realice y el daño sea finalmente reparado.

> Cuando no habría un resarcimiento a este daño que se pueda reparar, sigue existiendo, hay que esperar un determinado tiempo cuando llegue la temporada de cosecha y lo resarce, finalmente se ha reparado (EP2 1114).

Hasta que esto no suceda, si bien la actitud de reconocimiento y compromiso de reparación es aceptada, la persona afectada que trata de recuperar algo con lo que contaba no quedará satisfecha hasta que la reparación se haga efectiva, ya que en caso de que no suceda, como explica una docente, puede trascender y convertirse en un conflicto mayor,

> Este problema, aparente tan simple que puede parecer para nosotros, pero en la comunidad tiene mucha implicancia, puede repercutir en las relaciones comunales porque ambos son parte de la comunidad, eso va a repercutir, entonces es un problema que trasciende (TD3 0814).

Cuando el daño no ha sido material, pero está relacionado con la organización de la producción familiar, la reparación puede involucrar recibir un castigo físico y una sanción moral y social, como en casos de infidelidad.

> El señor que estaba en falta se arrepiente y acude a su padrino que les había unido para que pueda interceder por él y le dicen de todo: cómo vas a hacer eso, por qué le has engañado a tu esposa… y bueno le hacen arrodillar y le tiran chicote para que ya no esté ahí [repitiendo otra vez]. Lo crucial de este hecho es que ha sido público. Entonces, después de pegarlo, lo llevó a la familia de la chica y lograron convencer a la familia de que ya no volvería a suceder y amistaron y hasta hoy están bien juntos (TD5 1014).

La reparación empieza con el reconocimiento explícito del arrepentimiento de lo sucedido y la búsqueda de quienes puedan intervenir para posibilitar recuperar lo perdido, en este caso la esposa y la relación con ambas familias. El castigo impuesto no solamente es físico sino que, como dice el testimonio «lo crucial de este hecho es que ha sido público» pues al hacerlo de manera pública se posibilita que también reciba la sanción social, procedimiento que servirá de argumento de reparación junto con la promesa de que no volvería a ocurrir frente a la familia de la esposa por el daño perpetrado.

1.4. Promesa de que no volverá a suceder: «no lo volveré hacer»

Es el equivalente a una declaración de buena intención que se menciona como parte de los procedimientos de resolución de conflictos. Es la menos explícita debido a la constatación de las dificultades para cumplirla efectivamente, dadas las dificultades de garantizar que el hecho no volverá a ocurrir, en las condiciones existentes. Por ejemplo, en daños a chacras es muy difícil de controlar espacios abiertos y con poca vigilancia. Aun así cuando ha ocurrido el hecho y se acuerda la reparación del daño causado, se cumple con hacer la promesa que completa los requisitos de satisfacción y permiten restaurar el vínculo.

> Vuelven al lugar y entonces los tres llegan a un acuerdo por los daños causados en descuido de sus hijas, se comprometen a pagarles con productos luego de terminar su cosecha y en segundo lugar se comprometen a que no volverá a suceder y hacer más daño (TE3 0814).

La intención de cumplir con la promesa existe, pero parecen ser poco efectivas frente a las condiciones en las que realizan sus labores, aun asegurando cercos o solicitando apoyos.

> Diciendo que no va volver a ocurrir, que vamos a asegurar más los cercos (EE9 1114).
>
> Mi mamá hacía el compromiso de devolver […] además con el compromiso de que no volverá a suceder, encargando a la señora Sabina de vigilar a los niños para llevar a otro sitio a cuidar las ovejas (EE10 0614).

No llegar a pronunciar este compromiso de intención puede propiciar no solo la prolongación del conflicto sino además la reiteración del daño con impunidad.

> No respeta a nada, sigue viniendo su vaca. Enantes nomás también ha venido. No respeta a nadie, es una mala mujer. Ahora también encontré su oveja dentro, huella de su vaca, nomás ya está en arriba en el cerco, si ahora parte abajo también han abierto una zanja. Enantes […] fui a revisar. Su oveja, su vaca y su burro siempre vienen […] (EP3 0714).

En estas tres acciones componentes de la noción de justicia, como menciona Saco-Condori (2014) es preciso recalcar la importancia de la oralidad y del significado de la palabra. Lo oral es dar la voz al que infringe y también dar un consejo, llamar la atención y pedir perdón verbal y públicamente. Este uso de la oralidad se basa en el valor que se da al diálogo en el proceso de administración de justicia comunal.

2. Situaciones de conflicto recogidas

Los casos recogidos en el diálogo con los estudiantes, que presentamos a continuación, corresponden a experiencias vividas directamente por ellos y sus familias o que fueron conocidos de primera mano por haber sucedido en su entorno inmediato. Son situaciones que muestran, por un lado, los

múltiples factores que ponen en permanente tensión el pacto y las reglas de convivencia que producen la ruptura de los vínculos de interrelación, así como también la necesidad de mantener actualizada una lógica de resolución de conflictos como la descrita, para ser aplicada en la diversidad de situaciones al interior de la comunidad y posibilite la recuperación y restauración de los vínculos de convivencia.

2.1. Conflictos por posesión y propiedad de terrenos

En estancia o puna, algunos lo conocen como hatos, [...] allá en mi pueblo están divididas entre familiares nada más [...] mayormente son entre límites con piedritas, los *saywa* lo que dicen (TE1 0514).

Así como las señales de los límites de propiedad o uso de la tierra pueden ser imprecisas para el observador externo, la distribución de la misma es una realidad compleja cuya aclaración en caso de conflicto pasa por las autoridades comunales encargadas de hacer cumplir acuerdos y tradiciones en el uso y sucesión de la propiedad, sustentados en normas y la memoria de los miembros más antiguos de la misma.

> Esos terrenos han sido entregados por el presidente comunal, pero si el presidente mismo lo entregó es regido por el presidente comunal. Él dice, acá en cinco años si no siembras, bueno, vamos a dar a otra persona (EE4 1114).

Efectivamente en algunos casos el acceso a la tierra se conserva mientras sea trabajada, para lo cual se necesita estar en condiciones de reclutar la mano de obra necesaria, es decir, contar con vínculos de cooperación comunitaria fortalecidos y en buen estado para no correr el riesgo de perder la tierra por falta de uso durante más de cinco años como señala la cita anterior.

El acceso a la tierra como factor central de subsistencia es un tema central en las familias y muchas estrategias se dirigen a identificar los medios para acceder a ella o mejorar las condiciones, como se menciona en los siguientes testimonios:

> Mi tatarabuela tiene varios terrenos, las familias veían esto y ya querían que sus hijos se casen con sus hijas de mi abuela […] eso incluso causaba envidia en las otras familias. Ocurrió que la segunda familia tuvo esa ambición […] y logró apoderarse de parte de un solar […] Por haberse casado con su hijo empiezan a reclamar los demás terrenos […] no querían dividir, esa es la causa del conflicto (E1 1114).
>
> Había pleitos por terrenos, unos por envidia otros por distribución desigual […] Cuando mueren sus hijos peleaban, «a ti no más por qué te ha dejado, seguro tú le has dicho, tú has hecho el documento». Había también en ese tiempo, que se llamaban los tinterillos, hacían nuevos testamentos, el antiguo lo desaparecían, lo quemaban, por ahí había reclamos. «Para mi es chiquito, para ti es más grande», siempre había eso pues (EP2 1114).

Las citas muestran como el matrimonio, la herencia y hasta la usurpación pueden ser mecanismos utilizados y se convierten en factores que propician y potencian múltiples situaciones de conflicto. La envidia o ambición son también mencionadas con frecuencia como causales en muchos casos, todos relacionados con la necesidad de aumentar o completar la disponibilidad y acceso a la tierra. No se trata de acumulación de bienes sino más bien parte de las constataciones vivenciales de pobreza que al centrarse en el conflicto impiden comprender las condiciones estructurales detrás de ellas y se las identifica y describe como envidias o venganzas.

> Cada vez que mi mamá dice que dividan el terreno entre todos, mi tío nos dice [que] como tenemos una casa en Huanta, que somos ambiciosos, que no nos corresponde, él tiene cinco hijos. Nos dice que van a firmar documento, pero hasta ahora nada, no llega (EE5 1114).

Estas situaciones de conflicto se han visto potenciadas con el debilitamiento y crisis de las autoridades comunales por la pérdida de pericia y legitimidad como producto del conflicto armado. «El terrorismo terminó con las instituciones, con la unidad comunal» (EE1 1114). El caso

de la Sra. Juana y el Sr. Pedro muestra la complejidad de las situaciones generadas en un conflicto sobre pertenencia de terreno:

> El señor Pedro es el cuñado de la señora Juana […] su esposa es la hermana de la señora Juana. De la señora Juana son cinco hermanos y la madre de la señora Juana tenía un terreno amplio […] la distribución de terrenos de herencia habrá sido hace treinta años [1985]. La señora Juana no vivía en el anexo [y] el señor Pedro con su esposa habían ocupado esa propiedad [de] pastizales [que…] la señora Juana le había dado mediante pagarés [con los] que había estado […] pagando periódicamente el terreno.
>
> Hace cuatro años [2010], la señora Juana quiere que el señor Pedro le devuelva la propiedad del terreno […] argumentaba que estos no eran pagarés acerca de la propiedad o la venta del terreno, sino que […] eran por el alquiler.
>
> [Cuando] el señor Pedro saca los ganados [a pastar] la señora Juana decide tomar la posesión de este terreno. […] Ambos no tenían título de propiedad del terreno […] Actualmente sigue el debate, no se sabe realmente a quién le pertenece la propiedad, pero de alguna u otra manera este conflicto [se] podría haber solucionado entre dos personas [pero] fue a más, hubo agresión y otro tipo de cosas. Posteriormente se meten en un proceso judicial, han pasado cuatro años y todavía no se resuelve el conflicto. [Primero] le han dado la razón a Juana, pero Pedro está apelando y sigue el conflicto (TD3 0814).

Este caso, por las fechas señaladas, corresponde con la época de violencia que produjo desplazamientos, migración obligada y el posterior retorno en igual o peores condiciones de las que salieron. Hecho que parece ser el factor que interviene en el reclamo del terreno que fue entregado voluntariamente a cambio de pagos y después se trata de recuperar mediante la posesión cuando el terreno deja de ser utilizado temporalmente por quien argumenta haberlo comprado.

El comentario que «de alguna u otra manera este conflicto [se] podría haber solucionado entre dos personas», indica hay experiencia en que este

tipo de conflictos se podían llegar a solucionar de manera interna, que tampoco significa que antes no se acudía a la justicia formal, sin embargo la inexistencia de documentos que sustenten la propiedad hace prever que era más probable alcanzar una solución a través de mecanismos internos de la comunidad.

Es probable también que la tensión entre envidia y solidaridad se haya exacerbado como consecuencia del conflicto armado y el retorno de los migrantes y desplazados forzosos. Y junto con ello los conflictos por acceso y uso de tierras, como queda en evidencia en el siguiente testimonio en el que un joven toma posesión de un terreno y se origina un conflicto familiar que dura hasta ahora:

> Este sobrino […] regresa un poco más grande y está interesado en el terreno y tiene bastantes hermanos […] entonces podría haber carencia de terreno […] había regresado me imagino con la intención de formar familia (EE10 0614).

El retorno significa encontrar nuevas condiciones en el acceso a la tierra, producto del reacomodo espontáneo en el uso de quienes se quedaron, situación que propicia y potencia las posibilidades de conflicto con quienes regresan. De allí también la importancia y preocupación por desarrollar mecanismos o formas de evidenciar la propiedad demostrando la permanencia, aún en ausencia, en lo que se considera propio para protegerse de cualquier posibilidad de que, ante la aparente inexistencia de propietarios, otro miembro de la familia o de la comunidad tome posesión o use un terreno.

> Cuando una persona piensa irse […] siembran eucalipto en sus chacras para que no sean invadidos, […] es la planta más fuerte en estos lugares que ni la helada la puede destruir […] y tiene otra función de que «esto es mío desde acá hasta aquí y por lo tanto no debes pasar y estás viendo la planta como si fuera yo». Y esto también hace que fuera como una barrera […] Si [alguien] los sacara también sería otra demanda de gasto por los daños y perjuicios por tocar a la planta y el

> conflicto se agudiza más [...] Cualquiera diría que está abandonada, pero ahí está el eucalipto, esta posesionada y la gente no puede cogerse. Como mi papá estuviera ahí, intentaron invadirlo, pero las plantas ya estaban creciendo. Tienen que respetar a la distancia (TD2 0614).

Además de establecer la equivalencia entre la presencia del árbol y la de la persona poseedora del terreno, la cita expresa también la latente y permanente posibilidad de transgresión de límites, con la consiguiente generación de conflicto porque «los eucaliptos y el tiempo lo han convertido en propietario» (EE10 0614).

> Mi padre tenía muchos terrenos en distintos lugares, un primo de mi mamá entró dos metros del lindero y sembró los eucaliptos y [cuando] quisieron vender, el terreno había disminuido los eucaliptos eran grandes y bien difícil de resolver el problema. Es una estrategia de garantizar posesión (TD2 0614).

Los testimonios anteriores son comentados y confirmados por otra estudiante de derecho quien menciona que los eucaliptos no solo representan la posibilidad de disponer de madera sino de convertir a quien los sembró en propietario del terreno aunque sea producto de posesión inconsulta.

> Cuando hacía prácticas, cuando veíamos problemas de tierras nuestro asesor nos aconsejaba que teníamos que decirles que tenían que poseer el bien, ya sea construyendo una casita de adobe, corral de algún animal o también sembrar plantas para demostrar la posesión. Una forma de proteger la propiedad es haciendo uso de ella. Está claro que el primo ha utilizado la siembra de los eucaliptos como una estrategia para hacer uso de esa tierra. Esto es mío y ya, difícil volver a recuperarlo (TE1 0514).

La cita se refiere a la búsqueda de reconocimiento de la propiedad que ocurre a través del dominio sobre el bien objeto de discusión. Se demuestra este dominio a través de la posesión del bien, con la casita de

adobe, el corral con algún animal de su propiedad en el mismo, o con los eucaliptos u otras plantas u árboles plantados en el terreno.

La posesión es el camino efectivo para demostrar la propiedad de un bien o acceder a la propiedad del mismo de acuerdo al derecho civil del Estado. Esto último ocurre cuando por el paso del tiempo, transcurridos muchos años de posesión, se puede pedir ante un juez el reconocimiento de la posesión, que se torna en propiedad a través de un proceso judicial denominado «prescripción adquisitiva de dominio». Este proceso es legítimo incluso en situaciones en que una persona posea un bien sin justo título —cuando ocurre la invasión en un terreno, por ejemplo—, exigiéndose solo, de acuerdo a normas del Código Civil, un plazo mayor de posesión sobre bien[9].

2.2. Conflictos por acceso al agua

Así como el acceso a la tierra, la disponibilidad de fuentes de agua para regadío es otro de los temas recurrentes en la descripción de situaciones de conflictos frente a la necesidad de este recurso. En esta situación, cruzar los límites de los acuerdos y normas de convivencia es una posibilidad para obtener beneficio en perjuicio de otros, generando complejas situaciones, como la descrita aquí:

> Mayormente los conflictos son por agua. Hay ojos de agua o puquiales […] De mi papá en su estancia hay agua y de su primo en sus estancias no hay agua […]. El problema es porque a veces [el primo] arrienda a otra persona […] y le dice: «mi estancia es desde la linda[10]», es decir desde el agua [y] la otra persona hace el daño [porque] se pasa. De eso empieza el conflicto (TE1 0514).

---

[9] El Código Civil regula el derecho de acceder a la propiedad de un bien por prescripción adquisitiva de dominio en el artículo 950. En esta norma se establece que quien posee un terreno o inmueble sin justo título pero con posesión constante en forma pacífica y pública como si fuera propietario, adquiere la propiedad por prescripción en el plazo de diez años.

[10] Linda o lindero entre tierras de distintos propietarios.

La falsa información que da el primo al inquilino sobre los límites de lo que alquila genera un doble conflicto: entre el propietario y su primo y entre el inquilino y el propietario de la porción de tierra donde se encuentra el ojo de agua. Este es un conflicto por el agua, que se presenta en el caso bajo la forma de disputa de un puquial o «linda».

Los conflictos por el acceso al agua también ocurren a nivel comunal como las descritas por un estudiante, en donde la escasez del recurso ocasiona enfrentamientos de distinta índole.

> El problema que hay en mi pueblo viene desde mucho más antes. El pueblo […] tiene una acequia por donde traen agua del río […] cuando llega el agua al pueblo mayormente comienzan a quitarse el agua [porque] sus maizales están por secarse o sus cultivos están [carentes] del agua. […] Entonces hay un serio problema porque todas las personas quieren llevarse el agua para regar sus chacras. […] hasta llegan a pegarse, a meterse a la acequia […] Hay una festividad en la que tienen que pasar cargo, a veces hay personas que aún no han pasado, a ellos les dicen: «tú no has pasado cargos», o sea «tú no aportas mucho al pueblo, yo sí aporto, por lo tanto yo me llevo» (TE1 0514).

A estas condiciones internas que originan los conflictos por el acceso al agua, actualmente se tiene que agregar otra de origen externo y dimensión estructural por acción del Estado quien con las concesiones de explotación minera puede convertir la escasez de agua en ausencia total del recurso.

> El problema del agua se da también en los ojos de agua con el caso de la explotación de las minas. Por ejemplo ahora recientemente hay un conflicto en la zona de Chontaca, está ubicado en Acocro. Los comuneros de esta zona están opuestos rotundamente a la instalación de las mineras. Igualmente está ocurriendo en la zona de Sucre (TE1 0514).

En este caso y otros similares, el problema de relación es con empresas mineras y un Estado que prioriza intereses de pocos sin considerar las consecuencias perjudiciales a la población, como por ejemplo sobre los ojos de agua.

2.3. Conflictos por daño de chacra

> Los linderos en la comunidad lo establecen por cercos marcados. Digamos que todo eso sería tu pueblo y esto sería tu chacra, también este, también este, y así por pedacitos […] cercados con adobe o espina […] y siembras para ti (EE4 1114).

La cita permite entender las condiciones que facilitan el traspaso de linderos de chacras durante el pastoreo con el consecuente daño en lo que allí estaba sembrado.

> Una niña que pasteaba su ganado en el campo a veces jugaba con sus amiguitas, mientras eso el ganado entraba al terreno de su vecina se comía su maíz y la dueña indignada, al ver que el ganado de la vecina se comió sus plantas, se vio obligada a ir a las autoridades comunales (TD3 0814).

Para evitar el daño, la escasez de recursos para generar alternativas que protejan mejor los cultivos ha sido compensada o balanceada con compromisos implícitos de cuidado mutuo. De allí que lo que causa molestia, además de la preocupación por recuperar lo perdido, es la insuficiente atención o falta de compromiso de la persona que estaba a cargo de los animales que causaron el daño. Por este motivo lo que se reclama también es tener mayor cuidado y concentración para impedir que ocurra.

Se demanda priorizar el cuidado mutuo expresado en una buena vigilancia, atención y preocupación en no perjudicar de modo alguno lo que es importante para otra persona de la comunidad, así como el cuidado de los más jóvenes hacia los mayores, como evidencia la siguiente cita:

> No respeta […] anteayer dos toros estaban saliendo, ni respeta a la espina ni al cerco. Yo primero voy a decir que no me respeta, sigue viniendo su vaca, sigue usurpando, así diría (EP3 0714).

Lo que demanda la anciana es respeto y el compromiso de cuidado que lleva implícito el reconocimiento de lo que para ella es importante y que la dueña de los animales parece no tenerlo presente como debería.

El daño de chacra también causa molestia y malestar por el trabajo adicional que demanda al dueño, teniendo que desviar su atención de otras actividades hacia la recuperación de lo perdido, lo que puede ser especialmente exigente cuando las personas son mayores.

> Cuando estuve pasteando mi oveja en la pampa ese día, lleno, llenecito estaba comiendo veinte vacas, ni siquiera he podido botar, difícil, difícilmente he botado. Arriba atrás del cerco estaba mi oveja y no estaba quieto esa hora (EP3 0714).

La anciana estaba ocupada en alimentar a su oveja cuando descubre que otros animales están dañando su chacra y, paralelamente, al tratar de sacarlos, debe vigilar no perder lo propio, porque su oveja «no estaba quieto esa hora». Se puede comprender entonces la reacción de indignación que producen situaciones como las descritas y la importancia de encontrar mecanismos de resolución que permitan reconocer los hechos, recuperar lo perdido y el compromiso de mayor cuidado para que no vuelva ocurrir.

> El ganado entraba al terreno de su vecina, se comía su maíz y la dueña indignada al ver que el ganado de la vecina se comió, se vio obligada a ir a las autoridades comunales (TD3 0814).

Estos hechos no pasan desapercibidos para los dueños de los animales causantes del daño, la diferencia está en la reacción que puedan tener frente a lo ocurrido, como veremos más adelante.

> Eran torillos nada más, tal vez empujándose pudieron entrar y el terreno mío era alfalfar y se han pasado al costado que era sembrío de papas […] Han roto el cerco y han pasado (EE9 1114).

Son sucesos cotidianos en las condiciones en las que se desarrollan las actividades del campo y generan permanentes situaciones de conflicto y la consiguiente ruptura de vínculos entre los involucrados, de allí la importancia de lograr un acuerdo que posibilite recuperar la pérdida y recuperar el vínculo y con ello la sensación de justicia.

2.4. Conflictos por la pareja escogida

Cuando la pareja es de otro lugar, y más aún, si se ha tenido algún tipo de competencia comunal o cuando pertenece a una familia con la que no se mantiene buenas relaciones, los miembros de ambas familias expresan su disconformidad en la unión de nuevas parejas de muchas maneras, impidiendo con ello el establecimiento de vínculos que beneficien el trabajo colaborativo entre ellas.

> Mi papá fue lejos a traer una mujer [...] un pueblo antiguo, pero con quien no se llevaba bien la comunidad [...] sobre todo fue mal vista por los cuñados (EE10 0614).

En algunas familias, el matrimonio es visto como una forma de asegurar algún tipo de ventaja como el acceso a mayores terrenos.

> Yo veo que por tener mayor terreno, sería algo lindo que dos familias no les fuercen a casarse, ellos veían que al casarse heredaría más terrenos y su posterior utilización en la siembra (EE1 1114).

En el siguiente testimonio la oposición de ambas partes puede generar mayores conflictos interfamiliares y situaciones de agresión.

> La familia detrás del chico es la que acusa y no acepta a la chica, no la acepta, la humilla, la dicen de todo [...] como son mayores de edad ellos tenían oculta su relación. En el momento que se enteran, la familia decide no aceptar la relación, pero ellos deciden escaparse. Entonces la familia al enterarse de todo esto empieza las agresiones a la otra familia [...] empiezan a agredir a la familia de la chica que no es nada, a insultarla verbalmente (TE1 0514).

También hay casos en los que el rechazo a la pareja es producto de conflictos irresueltos y se convierte en la manera de expresar rencores acumulados por la falta de reconocimiento del origen real de la ruptura de vínculos entre ambas familias.

> La familia más bien ha aprovechado de una supuesta situación para vengarse por otro problema antiguo. [...] pero el rencor continúa porque no se ha reconocido qué ha pasado [...] pero como ya conocían que existe esa posibilidad, han visto en eso una herramienta para vengarse (EE4 1114).

3. Resolución de conflictos al interior de la comunidad

En la resolución de conflictos los estudiantes describieron diferentes espacios, prácticas y procedimientos que se siguen para disolver los conflictos que surgen en la interrelación con sus familias y comunidad. Puede ser de mutuo acuerdo entre las partes involucradas, con la intervención de la familia o con la participación de autoridades comunales.

La correspondencia entre casos y mecanismos de resolución más que a tipos o situaciones se debe a la factibilidad y posibilidades de éxito evaluadas por los involucrados en un conflicto. Tampoco son correlativos o secuenciales sino más bien son elegidos de acuerdo a las circunstancias y expectativas de efectividad.

3.1. De mutuo acuerdo

Sucede cuando un conflicto se soluciona con la intervención de las dos partes involucradas. Se llega a un consenso, se establece la forma de reparación, el acuerdo de cumplirla y la promesa que no volverá a suceder.

> Eso que la oveja de uno, la vaca, el potro, entra las chacras a veces ocurre eso y se soluciona más que nada entre ellos, ya tienen que ver la forma de solucionar. Hay gente consciente, hay gente también peliches que a veces te llevan a la municipalidad, pero si eres consciente, bueno pues, como sabes ya, yo te pago entre nosotros. Si es maíz cuentas la cantidad, cuántos maíces ha comido. Supongamos 100 maíces, ya, yo te pago en la cosecha los 100 maíces. Porque existe la promesa de que te voy a pagar y eso es ley o sea yo prometo y tengo que cumplir (ED1 1114).

En este procedimiento se apela al deber de «tener que solucionar» porque se es consciente del daño causado, la necesaria interdependencia y por lo tanto el valor de los vínculos que se ponen en riesgo ante el daño a la chacra de una de las partes. La cita menciona igualmente la consciencia del daño producido a otro, es decir, la ruptura del acuerdo de cuidado mutuo y como parte de ello la importancia del cálculo de reparación para finalmente hacer la promesa de devolución en la cosecha porque «eso es ley». Cuando este acuerdo no es posible rápidamente porque «también hay gente peliche», el procedimiento corre el riesgo de hacerse largo y complejo.

El reconocimiento de la eficacia de este procedimiento posibilita que aun cuando se haya llegado a la denuncia e inicio de procedimientos legales, la valoración de las desventajas que ocasionaría a las partes, puede posibilitar retomar la vía del mutuo acuerdo, como se describe en la siguiente cita en la que se decide donar el derecho de propiedad de un terreno,

> Hay que ponernos de acuerdo [...] que se haga transacción en algunos procesos que se habían empezado como violencia familiar [por] el derecho de propiedad y de mutuo acuerdo donen a su tíos para evitar problemas. Los tres hijos lleguen a un acuerdo y conversen con sus tíos [...] y de mutuo acuerdo dicen para no hacer problemas porque esto genera tiempo, dinero y represalia en las familias (EE2 1114).

Claramente se quiere evitar pérdida de tiempo, dinero y la ruptura de vínculos familiares. De allí la importancia de incentivar «las soluciones familiares, que antes de la vía legal internamente resuelvan sus problemas. Ya que si no solucionan quedan como antecedente en las familias» (EE3 1114).

El siguiente testimonio de una campesina describe el procedimiento de cálculo del daño y la forma de ponerse de acuerdo a partir del reconocimiento de lo sucedido:

> Si entraba, si nos averiábamos, lo arreglábamos o si no se lo pagábamos. Si ya era maduro la siembra se lo teníamos que pagar con nuestra

> propia siembra o cosecha. El mismo dueño ponía su medida pues, a ver cuánto dice; es por arrobas, una arroba o media arroba o solo es una manta o una mínima cantidad. Así le dábamos pues, así no más hacíamos. Así recibía, incluso le decíamos rebájenos pues, no peleábamos recibíamos calladito no más [porque] calculábamos pues cuánto ha comido [y] se le averiaba. Ver si esa haba era bien rellenita o el arco de maíz, cuántos arcos y cuánto salía de un arco. Ya viendo pues, esto sale, así decíamos. Así que se lo comió dos o tres arcos y así pues le dábamos una mantada o en cebada también, así no más pues. En cebada también cuando le malograba ahí calculando ya pues, una o dos arrobas también le dábamos. Nosotros mismos calculábamos, el dueño mismo pues calculaba, él decía si era dos o tres arrobas lo que se lo ha comido (EP1 1114).

Por lo tanto, el acuerdo mutuo sucede cuando las partes involucradas deciden solucionar un daño sin la intervención de otras personas, evitando el crecimiento del conflicto. Parece ser posible aun cuando los acuerdos puedan parecer drásticos, como en un caso de sucesión intestada en el que se acuerda donar bienes para terminar con la violencia familiar causada por usurpación de tierras entre familiares. Si bien la historia narrada no permite conocer la complejidad y trayectoria del caso, el hecho es que se elige tranzar de una forma que implica determinada acción que deberá suceder para el bienestar de la familia que involucra la convivencia individual y comunal.

En algunos casos el acuerdo mutuo requiere la presencia de un tasador del daño, un veedor que ayude a calcular la envergadura del daño y la reparación equivalente. Un tercero que facilite desde una mirada imparcial pero conocedora y con trayectoria de éxito.

> Por ejemplo entre dos familias se hacen daño, no van a ir a solucionarlo directamente sino ellos van a ir por medio de un tasador para que verifique cual es la dimensión del daño […] entre ambos hacen un acuerdo, para que vaya y consigne el tasador. Cuál es la dimensión del daño y como tiene que devolver. Se soluciona (EE9 1114).

En este caso el acuerdo mutuo está en recurrir a un «tasador» que establecerá la dimensión del daño y la reparación que se tendrá que realizar. Esta descripción fue confirmada por un familiar de otro de los estudiantes explicando lo siguiente,

> Tasación son las personas mayores, ancianos, que ya saben de esos casos, siempre han sido ex autoridades, ex alcaldes, ex *varayuq*, ellos tenían experiencia. Se llamaban en esos tiempos «vecinos notables», que siempre estaban por el bien del pueblo, en todo aspecto a ellos lo llamaban, de ellos tomaban, de una parte a ti te tomo y la otra parte a ti te tomo (EP2 1114).

La descripción que hace si bien permite identificar la continuidad en la práctica de recurrir a la participación de un intermediario, al hablar en pasado también posibilita visualizar el cambio habido, «en esos tiempos» los vecinos notables eran los que ejercían ese rol y siempre estaban «por el bien del pueblo», porque sigue siendo importante para la solución de conflictos y el bienestar individual y común.

3.2. Con intervención de la familia

Otra forma de resolución de conflictos es recurriendo a uno o varios miembros de la familia en quienes se reconoce autoridad y legitimidad, así como las habilidades para interceder positivamente. Se recurre a todas aquellas personas que puedan aportar alguna información o antecedente que favorezca el entendimiento y establecimiento de acuerdos que posibilite la distención y recuperación del vínculo perdido.

> Su hermana, su tío, quienes conocen la linda mientras otros no, entre familiares tratan de arreglarlo. La linda es de mi mamá (TE1 25051).

Un estudiante cuenta un caso en el que fue testigo directo y permitirá conocer también los procedimientos seguidos en la mediación,

> Nace el conflicto entre hermanos y eso ha sido reciente, hace un mes, era fuerte este caso […] por una denuncia [entre familiares de las esposas de ambos] los dos hermanos se pelean, los hermanos se quedan en medio del problema y tienen que apoyar a sus esposas. Claro, tienen que apoyar, pero tampoco se dicen nada (EE4 1114).

En este caso las buenas relaciones entre tres familias están dañadas. Entre las esposas de los hermanos y entre ellos por apoyarlas. También involucra a otros miembros en cada familia que se unen al conflicto por solidaridad. De allí la importancia de poder recurrir a alguien en quien todos reconozcan autoridad y tenga las destrezas para encontrar formas de entendimiento y comprensión de los hechos que conduzcan a la pacificación interfamiliar.

> [A] mi papá lo reconocen como persona notable, a él lo reconocen toda su familia, toda su sangre de él, papá, mamá, hasta de mi mamá su familia lo reconocen como una persona notable. Sabían que puede, llevando a su mano puede resolver porque mi papá tiene ese poder medio conciliador y es también médico andino porque el cura sustos, todo esas cosas hace [...] A él es el que han recorrido (EE4 1114).

Es decir, el mediador debe tener el reconocimiento familiar como persona notable así como por sus habilidades conciliadoras; en este caso es además médico andino lo que aporta a favor de su legitimación en el rol sanador.

> Él va de hecho a conversar. Él reunió a toda su familia de mi hermano el profesor y a la familia de mi hermano albañil […] su esposa, su papá y mamá de ella […] y del otro igual parecido, papá, mamá y creo que estaba mi abuelita. No se cómo así se da la reunión, me dijo acompáñame y fuimos […] salimos en la mañana, llegamos allá al medio día y como a las tres se da la reunión. Ahí todos estaban, parecía una asamblea del pueblo (EE4 1114).

El mediador abre un espacio de diálogo diferente en el que están presentes miembros de las tres familias involucradas, demostrando tener un gran poder de convocatoria al lograr su asistencia «como asamblea de pueblo». Será igualmente importante que su intervención sea rápida y en el lugar que corresponda para no impedir a los presentes continuar con sus labores agrícolas o cotidianas.

En el procedimiento mediador la conversación con los involucrados directos será la herramienta principal para iniciar el diálogo:

> Él empieza a hablar, primero quería hablar con el afectado y la afectada, o sea con las víctimas, no quería hablar con todos y le llama a este jovencito y empezó a hablar primero con el joven harto rato [...] en ahí no estuve, no me dejaron. Los otros se miraban, no decían nada, entre ellos no más murmuraban los tres grupos [...] Entraron a una casa que se había habilitado, no era que le lave la cabeza ni nada, tampoco se inclinaba ni para uno ni para el otro, para nadie, porque de hecho ni aunque era sabio no podía a quien darle [la razón] porque eran sus hijos que estaban en conflicto. [...] Entonces qué pasa, [descubre que] el conflicto era entre abuelos, el abuelo de la familia y el abuelo de la otra familia (EE4 1114).

Se trata entonces de tomar el tiempo y los espacios necesarios, físicos y emocionales, para escuchar con paciencia e interés a las partes, produciéndose momentos de distención y cambios de actitud en los participantes, «se miraban, no decían nada, entre ellos no más murmuraban». Serán estas nuevas circunstancias las que le permitirá comprender que el conflicto entre las familias de las esposas de dos hermanos, hijos del mediador, venía de generaciones anteriores desde los abuelos. Conflicto que se había actualizado y agudizado a partir de la formación de una joven pareja. No se trata tampoco, como nos transmite el estudiante, que el mediador trate de convencer a sus interlocutores, tampoco que se incline «ni para uno ni para el otro, para nadie», o que tuviera algún don especial «porque de hecho ni aunque era sabio no podía a quien darle [la razón]».

Más bien parece que con su experiencia y habilidades desarrolladas como mediador, conoce y valora la importancia de resolver oportunamente los conflictos que, en este caso, se logra mediante la comprensión de los orígenes del conflicto familiar. Es con esta información que posibilita a las familias tener una posición y actitud de reconciliación, como describe el estudiante,

> […] cada uno de los mayores le decía si tiene razón, hemos cometido ese error de ocasionar […]. Intervino la hermana de mi papá […] por eso es importante quedarnos y perdonada la cosa (EE4 1114).

El rol del mediador está estrechamente ligado con la importancia de la restauración de vínculos para la vida comunitaria, estimulada y propiciada a través de la entrega de cargos a quienes estaban en conflicto evitando la segregación y propiciando la integración. El siguiente testimonio describe bien un ejemplo:

> Es así como quedó resuelto el conflicto pues lo que decía don Nacario era ley en la comunidad, pero como estos problemas eran vistos de muy mala manera por los habitantes, apreciando las costumbres que ellos heredaban de sus antepasados, en cada participación comunal les daban mayor oportunidad de recibir los cargos en las fiesta patronales de dicha comunidad, digamos en quechua o en otras festividades de los santos, ya se les daba la mayordomía o algún cargo a estas familias para no aislarlas, para que así no perdieran ese vínculo que los unía de vivir muchos años en la comunidad (TE6 1114).

3.3. Con intervención de autoridades

Las autoridades comunales pueden intervenir de manera individual o a través de la asamblea comunal.

- **Intervención de la autoridad individual**

> Porque no se ponen de acuerdo, entonces tienen que recurrir seguramente a la justicia comunal, la justicia de paz. Primero, antes de la justicia de paz, está la justicia comunal (TD3 0814).

Como menciona un docente en la cita anterior cuando no hay acuerdo en la solución de un conflicto se recurre a las autoridades comunales para alcanzar justicia. Como se ha mencionado más adelante, no se puede afirmar que haya una jerarquización y secuencialidad en los medios y mecanismos de buscar justicia o resolver conflictos, es decir acudir a la autoridad comunal no representa un segundo paso luego de otro anterior sino más bien es producto de la evaluación de las circunstancias y personas involucradas.

> La dueña ve que está afectada, acude donde esta autoridad y dice que ha sucedido un daño, y la autoridad, lo primero, va en primer lugar a ver en qué grado está dañado este cultivo (TE3 0814).

Es decir, se puede recurrir a varios mecanismos en paralelo optando por el que se considere más eficaz y a través del medio o la autoridad que esté a disposición o corresponda, según la evaluación que se haga de la situación. El objetivo será siempre restaurar una relación dañada por un suceso «para que no haya discusiones llegando a un arreglo […] mi mamá hacía el compromiso de devolver por fanegas ante el presidente comunal, trigo, cebada» (TE1 0514).

Son discusiones que significan no solo cargar con un pendiente emocional sino también con las consecuencias en el control de sus actividades productivas en las que la interrelación para el trabajo conjunto.

Según el siguiente testimonio de una persona que fue autoridad, esta posibilidad de resolución se contempla en los estatutos de la comunidad, es decir es parte de la institucionalidad comunal,

> Hay problemas entre familias, entre vecinos o también de familias que se invaden las tierras del otro pariente, eso [lo] soluciona el presidente de la comunidad, la directiva comunal con su presidente, sus secretarios, los fiscales. […] Según el estatuto de la comunidad con eso hacían (EP2 1114).

Los procedimientos que deben seguir las autoridades demandan atención y disponibilidad permanentes para intervenir en sucesos que pueden ser más o menos frecuentes, como los que ocurren durante el pastoreo, hasta en conflictos más grandes y complejos como los de posesión de tierras.

> Al enterarse [...] manda llamar a las dos familias en conflicto, en donde [una] no quiso entrar en acuerdo y se aferró a dicha parte del solar [en conflicto]. La autoridad al ver todo esto tenía que aplicar las costumbres de dicha comunidad [...], si la familia no cedía en algún acuerdo con la otra familia ya no tendría acceso a la siembra de las demás chacras y solo quedaría con el parte del solar que se estaba apoderando (TE6 1114).

En este caso la intervención de la autoridad comunal se realiza de acuerdo a los usos y costumbres desarrollados en la comunidad, convoca, escucha y propone acuerdos que de no ser aceptados por alguna de las partes se aplicaría la sanción correspondiente al rechazo, en este caso, restringir el uso de otras tierras.

La legitimidad y el poder otorgado por la comunidad a su autoridad es lo que hace posible esto; una legitimidad que se sustenta en múltiples condiciones, características para la resolución de conflictos y requisitos personales. Ser respetado, saber mantener la armonía, ser responsable y tener la experiencia que otorga la edad, son algunas de las características más valoradas en la elección de autoridades.

> [...] era el más respetado [porque] sabía cómo mantener en armonía a sus paisanos [...] y por ello también su participación a las *minkas* comunales era muy notoria (TE6 1114).
>
> Al presidente, a las personas más responsables y además a los de más edad, ellos tienen que ver el daño del terreno (TE1 1114).
>
> Elegían al que más sabía o al más viejo, y para ser fiscal joven y con carácter (EE2 1114).

Igualmente la confianza estará basada en la certeza del compromiso con el cargo y la garantía de su presencia cuando era demandada, como menciona el siguiente testimonio de un poblador ex autoridad comunal,

> Así pues a los envarados llamaban a [otras] autoridades, buscaban, por ejemplo a medianoche empiezan a pelear en matrimonio [...] entonces llamaban a la autoridad, «levanta, esta cosa [sucede] vamos», y tenían que [ir] porque ahí era un compromiso, cuando las autoridades entraban con una juramentación, entonces ellos mismos se valoraban, se exigían su responsabilidad, cuando hay reunión lo llamaban y venía aunque sea en la mañana, en la tarde, en la medianoche, venía, estaba al tanto (EP2 1114).

El respeto es un valor muy apreciado y está basado en la capacidad de diálogo para lograr consensos. El testimonio continúa haciendo un paralelo con el rol paterno que guía y dialoga con paciencia, «poco a poco», para lograr el acuerdo de las partes en conflicto como sinónimo de justicia.

> El respeto es porque es autoridad, siempre [se] tiene esa concepción que una autoridad es como el padre, entonces todos los padres son respetados por sus hijos, entonces un padre dice «haz esto» y los hijos hacen, o si no que cuando son mayores conversan con sus hijos a iguales, hablan y conversan. Igual es la concepción de la comunidad donde la autoridad es el padre de la comunidad y por eso tiene respeto. Si dificultan tenían que hacer en forma de conversar: pero señor autoridad es injusto esto debe ser así y así, poco a poco, hasta que lleguen a un arreglo de ambas partes se soluciona (EP2 1114).

El respeto a la autoridad es también asumida como el deber de respetar la decisión tomada al haberlo elegido y la importancia de evaluar bien las cualidades.

> [La] palabra de las autoridades comunales era como una ley, tienen que respetar porque ellos mismos han elegido, porque esas personas tienen —o han visto— sus cualidades, son personas respetables y no puedo desobedecer (TE1 0514).

Así como existe el consenso de la necesidad de liderazgo, también lo hay en el riesgo que significa su ausencia porque «si no hay autoridad esto se lleva a un revanchismo» (TE3 020814), es decir el acuerdo de convivencia no garantiza las posibilidades de conflicto y de que este escale y pueda llegar a situaciones de violencia. Es por esto también que los mecanismos de rectificación son valorados como medios de aprendizaje y escarmiento frente a acciones que pongan en riesgo el bienestar individual y colectivo. Las siguientes citas evidencian la búsqueda de efectividad en el castigo en casos considerados graves como mecanismo de control, tanto como medio de escarmiento como buscando garantía de que producirá una rectificación:

> Sí hubo castigos, público hacían pues. Se hacía público en cuanto había cosas graves, por ejemplo abigeatos. Ya lo advirtieron la primera vez, segunda vez, tercera vez, pero siguen robando, por ahí hacían eso. El teniente gobernador se encargaba de eso, la autoridad lo mandaba, «teniente gobernador encárgate, tres chicotes, cinco chicotes». Así era, [todos] aceptaban, la palabra de la autoridad era ley. [A] los rebeldes con tubazos, hacían eso a esas gentes que no respetaban a la autoridad […] Así corregían de esa manera, con chicote (EP2 1114).
>
> Se dio eso también del tema del abigeato, lograron identificarlos y los sacaban al parque un domingo, porque es natural que en los pueblos los domingos canten el Himno Nacional, hay una formación y todo ello. Entonces en ese rato se le castiga, le hacen pasear calato en burro, entonces eso hace que ya no pueda cometer ese mismo hecho (TE6 1114).

Es decir se confía en la efectividad de la sanción social y del castigo físico como mecanismos de escarmiento y rehabilitación. Las citas también permiten identificar regulaciones como los momentos y procedimientos a seguir, aceptados y controlados socialmente en un determinado contexto.

Actualmente, si bien es cierto que el rol de las autoridades sigue siendo importante, son innegables los cambios sufridos como consecuencia del

conflicto armado[11]. Por ejemplo se ha modificado los criterios de elección ante la inexistencia de alternativas. El siguiente testimonio de una ex autoridad narra desde su propia experiencia de ser elegido autoridad comunal por haber terminado secundaria y porque «no había gente que ocupara el cargo»,

> Las autoridades de la junta directiva era dos años. Se elegía en la asamblea, ahora también siguen eligiendo. A mí me eligieron en la asamblea porque el 86 he terminado mi secundaria y como había terminado, ya que vaya sirviendo, hacer algo, así lo han dicho [...] En mi ausencia me habían puesto, es que no había gente para que ocupara ese cargo (EP2 1114).

Si bien la elección se sigue haciendo en asamblea, los criterios se tienen que adecuar a las nuevas condiciones de sus miembros, es así que se le elige no bien termina la secundaria porque no hay alguien más que ocupe este cargo. Esta situación produjo debilitamiento o pérdida de autoridad de los elegidos al ejercer.

> Por un momento respetaron eso, pero después siguieron con ese mismo problema. No respetaban. Y bueno hasta ahora siguen todavía. Hay algunas personas que no entienden todavía. A veces uno está regando y el otro lo suelta más arriba (TE1 0514).
>
> Antes el *varayuq* venía […] si hacía respetar. Ahora ya no hay el *varayuq*, solo los autoridades, gobernador, juez, teniente alcalde, ellos no arreglan (EP3 0714).

Las dos citas anteriores expresan las consecuencias de lo ocurrido con las autoridades. Ya no se respetaban los acuerdos establecidos, surge el descontrol en las acciones individuales —como soltar el agua de riego cuando no le toca—, las autoridades parecen no tener legitimidad y no

[11] Las consecuencias sufridas por las autoridades comunales como producto del conflicto armado se describen y analizan más extensamente en el capítulo siguiente.

saben o no pueden hacer respetar los acuerdos tomados para el bienestar común.

- **Intervención de la asamblea comunal**

En la vida comunal, la contraparte o complemento de la elección de autoridades es el compromiso que se asume como miembro de ella y el peso que se otorga al sentimiento de pertenencia a la comunidad como principio autorregulador de la conducta. En este sentido, la asamblea comunal representa el espacio donde se ratifica permanentemente el acuerdo y reglas de convivencia para evitar las consecuencias frente a las posibles transgresiones que se puedan tener. La vergüenza y el temor de ser señalado socialmente son descritos en el siguiente testimonio de un estudiante:

> La asamblea comunal pesa, [se] tiene vergüenza y miedo ante la asamblea comunal de quedar como una persona que ha faltado a las reglas que los une a la comunidad (EE10 0614).

La cita también permite comprender cómo el respeto a las reglas establecidas será lo que une a la comunidad, de allí que respetarlas supone aceptar las decisiones de las autoridades, porque «la vara no lo tiene cualquiera, alguien que tiene vara significa *varayuq* y merece respeto» (EE10 0614).

En el recuerdo y conocimiento de algunos estudiantes también aparece la asamblea comunal como una instancia importante en la resolución de conflictos, representando el espacio donde se establecen las reglas que regirán las actividades individuales y comunes.

> Antes de trasladarse a los hatos o estancias hay una asamblea comunal para aclarar algunos puntos como el tema del lindero, el agua, la construcción de las chozas, las faenas o las *minkas* que hay que realizar, a decir, previamente, «hay que sentarnos a aclarar las cosas», «estas son las reglas», «¿cuánto tiempo vamos a estar?», porque después del límite fijado nadie puede quejarse (TE1 0514).

La asamblea y las autoridades actuaban coordinadamente garantizando que las actividades de la comunidad se desarrollen sin que ocurran perjuicios en contra de alguno de los miembros de la comunidad, como se describe en la siguiente cita:

> El echadero es donde botan, depositan, pastos en cantidad porque antes a su lado hay un cultivo y a veces escapaba y dañaba el cultivo y se quejaban. Para evitar eso había los aguaciles que iban y se encargaban de traer los animales que hicieron daño al coso. Desde ahí tenía que sacar su dueño, cuando venía tenía que pagar según la gravedad […] con cantidades que se decían en la asamblea […] Entonces cuando cosechaba iba con su documento y decía dame pues aquí está mi documento (EP2 1114).

La asamblea comunal es la instancia que más cambios ha tenido como producto del conflicto armado. El testimonio de una ex autoridad comunal confirma su transformación, que desarrollaremos más adelante,

> «Asamblea comunal» se llamaba cuando llamábamos a toditos los comuneros en una asamblea. Ahora ya es tipo representativo, antes se reunían toditos, por ejemplo, en una comunidad había 50, en otra 100, 200, 300 y se reunían 500 comuneros en una asamblea y duraba a veces dos días, un día. Entonces todo el día estaban tomando acuerdos. En cambio ahora esos arreglos son específicos, caso de sembríos, casos matrimoniales, la gente que pelea (EP2 1114).

Los testimonios compartidos por los estudiantes expresan también la consciencia de estos cambios, relacionándolos con la experiencia vivida de violencia armada.

> Esa vez había treinta o cuarenta personas, ahora habrá pues unas cuatro o cinco familias. Ya no hay ya (TE1 0514).

3.4. Barreras en la resolución del conflicto

Existen situaciones y circunstancias que dificultan alcanzar acuerdos entre las partes en conflicto que permitan la recuperación del vínculo de relación para la ejecución de sus actividades productivas. Llegar a hechos de violencia y la voluntad de postergar acuerdos de resolución aparecieron entre los más recurrentes.

- **Agresión y violencia**

> Mayormente las personas del campo se van a la agresión, no van «primero pienso, luego reacciono», no (TE3 0814).

Las reacciones violentas, siendo reacciones primarias, pueden también expresar acumulación de sufrimiento; o situaciones que se enfrentan reiterada y cotidianamente hasta colmar la capacidad de resistencia y provocar reacciones antes que reflexiones.

La ira también puede ser sobredimensionamiento de la violencia relacionada con la experiencia continua de sufrimiento por ello, un conflicto, cualquiera haya sido su causa, puede escalar y desencadenar en algún tipo de agresión o violencia que puede alcanzar varios niveles de progresión.

Agresión verbal

El primer nivel es la agresión verbal con amenazas o insultos, especialmente cuando una de las partes no está en disposición de diálogo.

> Ha intentado hablar con la otra persona, pero no quiere y más le amenaza, «te voy a matar, te voy meter a la cárcel», y no llegan a un acuerdo (EE3 1114).

La agresión verbal parece ser el primer mecanismo de expresión de indignación, en algunos casos puede ser una forma de encontrar calma como capacidad de acción frente a hechos que causan algún daño o

perjudica el control de la organización de sus vidas[12]: «chocan con la familia, gritan, maltratos, así se calman» (EE5 1114). Sin embargo, muchas veces es el inicio de mayores agresiones, especialmente cuando hay licor de por medio.

> Y resulta que entre estas familias empieza una discusión, un pequeño enfrentamiento. En las noches tomaban y se insultaban, insultaba a la otra familia. El otro también tomaba e insultaba a la otra familia. Ya querrían llegar a las manos (TD5 1014).

Agresión física

El siguiente nivel de progresión en un conflicto es la agresión física o pérdida de control individual o colectivo.

> Mi abuela tuvo un conflicto con una vecina, esta señora es muy problemática […] entonces la señora no quiso reconocer esto y golpea a mi abuela (EE10 0614).

Agredir puede ser igualmente un recurso de acción si no se está en condiciones de reparar el daño. La situación describe el enfrentamiento de intereses de dos personas de la misma condición, dos campesinas que buscan asegurar su economía familiar, en donde la agresión física expresa la voluntad de no reparación el daño propiciando la ruptura de vínculos entre ambas.

La anciana agredida describe los hechos de la siguiente manera:

> Cuando estábamos con tu tío, su mamá también subió de abajo atrás de su hijo [...] y yo le dije: «¡Oye Florencia! De tu vaca su huella ahora anda míralo». «Mi vaca nunca viene», ha dicho, «ahorita estoy botando». De su manta así le he chocado, «anda míralo», ahorita

[12] Catherine Allen, en su libro *La coca sabe*, describe como «un varón admitió que había golpeado a su mujer una vez, cuando regresó, cargado de frustración, del mercado a su casa».

> diciendo. De eso, así, agarrando me ha botado al suelo, «vieja basura ¿a ti yo te respetaría, a ti te haría caso?» diciendo [...] A mi hermano Julián con puñete ha saltado, esa mujer empieza a atajar, recién me suelta, de aquí [señala parte de su cuerpo] bien amoratado y verde ha dejado mi manito, agarrándome así, acaso de mi ropa no más. «Por Dios [...] yo qué te hago» le he dicho. Ahora así, así, así, mi piñizca (EP3 0714).

Frente al reclamo de la agraviada, la dueña de los animales que producen daño responde atacando verbal y físicamente para no tener que reconocer y reparar, cosa que parece no estar dispuesta a hacer. Esta actitud puede deberse a múltiples razones como no tener con qué, quedar en mayor desventaja si entrega parte de lo que tiene, haber destinado su producción a otras actividades familiares o sociales, así como también sentir que no tiene que hacerlo, etcétera.

Al reflexionar sobre el caso los estudiantes expresaron lo siguiente, que da luces sobre lo sucedido,

> Nos preguntamos ¿por qué la señora joven reacciona a los golpes? Nosotros lo llevamos a nuestro propio caso para comprender más y es por eso que nosotros intuimos [que si] estás tomada, te encuentras en un problema, llega un momento donde quieres golpear (TE3 0814).

En decir, cuando no hay posibilidades de responder a un hecho con el compromiso de reconocimiento y reparación estos pueden ser reemplazados por una acción de violencia. Son situaciones en las que pareciera no existir otra alternativa.

La agresión y maltrato físico se presentan también como acciones de poder en los conflictos de pareja en donde el detonante pareciera ser la imposibilidad de reconocer un acto que causa daño y puede significar desprestigio, además de mayores dificultades con la pareja,

> Hubo una fiesta de *wasi wasi* o *safacasa* [donde] las personas van a ayudar para terminar el techado y luego se ponen a tomar y bailar. Esta pareja ha ido a ayudar al vecino y después queda el esposo dentro

> de la fiesta. Al día siguiente la señora ve que su esposo regresa y está todo golpeado y va a averiguar qué ha pasado [...] había tenido un altercado, un conflicto porque lo habían encontrado besando [a una mujer] y que por eso le habían pegado. Ya sucedido este hecho la señora va a reclamarle a su esposo [...] y el otro se negó y dijo que es mentira, no pasó nada y encima tanto que le reclamaba le pegó a su esposa. Entonces la chica se fue a la casa de sus papás con sus cosas y su hijito (TE6 1114).

En este caso el esposo golpea a su esposa porque su reclamo le incomoda y pone en evidencia una acción equivocada con la vecina que igualmente le produjo reclamos y golpes del esposo de ella. Es decir, lo que posibilita su acción violenta es la impotencia y la limitación de acción frente a su incapacidad de reconocimiento del daño, sentimiento exacerbado por la convicción y naturalización de las relaciones desiguales de poder de género existentes[13].

Así como estos conflictos originados al interior de la comunidad, luego del conflicto armado la acción el Estado también se convirtió en factor de nuevos tipos de conflictos y sentimientos de injusticia generados por políticas que favorecieron a unos más que a otros,

> Hay [...] personas que han sido beneficiadas con las vacas mejoradas, hay envidias porque solo a pocos les ha beneficiado y los que no tienen echan veneno a los pastos (EE1 1114).

Las vacas mejoradas fueron entregadas por el Programa a Apoyo al Repoblamiento (PAR)[14] a las familias que fueron desplazadas y que retornaban a sus lugares de origen. El testimonio expresa que no recibir el mismo apoyo del Estado fue considerado injusto por las familias que se quedaron pues no se estaba reconociendo el daño por haber permanecido entre dos fuegos, en el que uno de ellos fue el mismo Estado. Tampoco

[13] Ver ambivalencias de la violencia en el capítulo 10.

[14] Creado por decreto supremo el 9 de octubre de 1993, durante el gobierno de Alberto Fujimori.

recibían alguna reparación por este hecho, así como ninguna promesa que no iba a volver a suceder. Envenenar los pastos es la expresión de amargura sin alternativa y autodestructiva a la que puede llevar el sentimiento de injusticia.

Agresión con participación de otros

La agresión y violencia física puede llegar a extremos cuando más que una acción espontánea o reacción del momento, es un acto que involucra organización y se busca la participación de otras personas para ejecutar la acción de ataque,

> La señora tenía a los que le ayudaban a cuidar sus ganados en la zona, [ellos] mencionan que vinieron una noche otro grupo de personas [...] fueron a golpearlos, los habían retirado con violencia y posteriormente habían quemado y destruido toda la casa, todo el cerco y todo el perímetro que habían construido (TE1 0514).

Este es el caso de los dos cuñados, la Sra. Juana y el Sr. Pedro, en que ella entrega un terreno a cambio de dinero y años después regresa y retoma la propiedad aduciendo que el dinero recibido no era por el terreno. Cuando ella saca sus animales a pastar, el cuñado invade el terreno con los hechos narrados.

En todo caso, cualquier tipo de violencia entorpece las posibilidades de encontrar una forma de entendimiento o resolución del conflicto como explica claramente la reflexión de una estudiante.

> Cuando se da este desenlace, este momento no solo queda ahí, ya está marcado [y] en la medida que va pasando el tiempo ya no solo va a afectar a ellos, sino que se va a hablar de familias. No solo ello, en las relaciones productivas, afectivas, las relaciones en las asambleas, las relaciones que va a entablar en la expresión de sus costumbres. Por más que parezca tan superficial [...] es un problema muy grave y si no se resuelve puede ser hereditario. [Hay] un resentimiento y como las relaciones son intergeneracionales [...] se va desahogar que tal

> familia. Entonces […] ya no es tan eficaz la relación con esa familia. Poco a poco va pasando el tiempo, entonces se convierte en colectivo a medida que pasa el tiempo (TE3 0814).

Violencia de género

Mención especial merecen los casos de violencia de género y violación[15] en los que aún en los acuerdos de resolución mostrados como exitosos en sentido de haber alcanzado acuerdos y satisfacción de las partes involucradas con la reparación acordada, se evidencia las desventajas que representa para las mujeres la priorización y valoración del interés común no solo sobre el individual, sino particularmente para este sector de la población. El siguiente caso narrado en un taller con docentes muestra claramente esta situación:

> Era una familia […] y resulta de que un nieto se aprovecha de la hija, me parece que fue un acoso sexual entre primos y resulta de que se entera el papá de la niña que tenía dieciséis años y quería denunciarlo al primo […] se indaga si la niña está embarazada, cuánto tiempo estaba el primo abusando de la niña sexualmente.
>
> […] Llegan a solucionar el problema cuando el señor que había cometido ese error empieza a reconocer, a disculparse con el papá de la chica, felizmente la chica no estaba embarazada y todos empiezan a pedirle disculpa a la familia y pactan. Acuerdan que de ahí para adelante no cometer este tipo de errores y que la familia continúe porque son dos familias casi con el mismo apellido, el daño ya estaba hecho sin embargo. A medida que pasó el tiempo eso se fue sanando, ahora las familias se hablan normal, frecuentan reuniones normales, la chica está estudiando y claro que la esposa de la persona que ha afectado a la chica es la que más tiene recelo y no intercambia ninguna palabra con la sobrina. Otro problema que se solucionó de esta forma (TD5 1014).

---

[15] No fueron muy frecuentes entre los casos recogidos, no porque no existan sino tal vez porque el espacio de los talleres no era propicio para compartir estas situaciones.

La historia narrada evidencia la priorización del vínculo familiar en la resolución del daño causado a la joven violada; la jerarquía patriarcal sobre el bienestar de la joven en el proceso de reconciliación es expresada en la satisfacción «cuando el señor que había cometido ese error empieza a reconocer, a disculparse con el papá de la chica» y la relativización del daño físico y emocional de la víctima ya que «felizmente la chica no estaba embarazada». Es decir, en el acuerdo de reparación se prioriza el reconocimiento del daño del violador y la promesa familiar de que no volverá a ocurrir, postergando con ello a la parte más afectada, la joven violada, valorando el bienestar familiar antes que el de la víctima directa. Igualmente, la ausencia de embarazo es considerado como factor que disminuye el daño de la violación.

En el acuerdo entre ambas familias se invisibiliza la voz de la víctima, subvalorando y postergando su necesidad y derecho de reparación con la obligación de aceptar un acuerdo que efectivamente puede estar posibilitando la recuperación del vínculo entre las dos familias, pero a costa de un miembro de una de ellas por ser mujer. Con ello no solo se genera y reproduce la convicción que es el rol que toca a las mujeres, sino además se propicia la repetición de la agresión mediante la impunidad del agresor. Es también significativo que la incomodidad de la esposa y la tensión entre las dos mujeres quede irresuelta, no sea reconocida o sea considerada irrelevante.

- **Postergación o preservación del conflicto**

Como hemos visto un conflicto individual o familiar no se soluciona si no se llega a un acuerdo entre las partes o cuando las autoridades comunales que hayan intervenido no logran que las partes lleguen a proponer alguna alternativa de reparación con la que ambas se sientan satisfechas. Por lo tanto es posible que un conflicto se mantenga y permanezca irresuelto, pese a las dificultades que supone para los involucrados, como se menciona en la siguiente intervención de un estudiante:

> Se continua con esta pugna a pesar de haber una instancia de por medio, consideramos que [la herencia] es un arraigo familiar y debemos preservar eso. […] Yo lo entiendo y el grupo también lo discutía y decíamos, ¿por qué vamos a dejar que se pierda nuestra estancia? Lo que han hecho nuestros padres, nuestros abuelos, entonces tiene que seguir, pese aquellas dificultades sigamos (TE3 0814).

La cita permite identificar varias razones para que un conflicto quede pendiente o no se persiga su solución y por lo tanto continuar con la pugna. Una de ellas es la de no perder la estancia cuyo acceso será siempre una posibilidad mientras no se llegue a ningún acuerdo. Igualmente importante es cuidar el legado producto del trabajo de los padres y abuelos, puesto en riesgo al producirse un hecho de invasión o reclamo de uso por otra persona de la comunidad, probablemente miembro de la misma familia, cercano o no.

El hecho de reclamo o de usufructo por invasión u otra situación similar produce consecuentemente malestar y resentimientos en ambas familias, que pueden mantenerse por largo tiempo y convertirse en conflicto transgeneracional, como describe un estudiante:

> Yo tengo mi tío, mi tío tiene sus hijos […], mi papá se ha peleado con mi tío [por terrenos], entonces los hijos adoptamos posturas de nuestros padres diciendo, si mi tío está peleado con mi papá por qué voy hablarme con mi primo, con mi tío, bueno yo también me peleo. Surgen esas cuestiones, entonces va seguir. […] A veces se ponen a llorar, simplemente entre ellos discuten, pero queda ahí o van más allá, queda ahí, el resentimiento se lo guardan muchas veces (TE3 0814).

Pareciera que esta situación de incertidumbre y malestar es preferible a definir la situación acudiendo a la justicia formal, porque el resultado afectará definitivamente a una de las partes y se perderá toda posibilidad de acuerdo común y sentimiento de justicia en ambas partes, como explica otro de los estudiantes.

> La intervención de la justicia, muchas veces se opta por venir acá, cuando no hay una solución interna. [...] acuden al juez que si lo puede solucionar estos casos [...] Muchas veces el Poder Judicial no son de todas justas para una de ellas (TE3 0814).

Si bien existe la percepción que el juez tiene la autoridad y poder para dictaminar una solución, también existe la experiencia que las decisiones del Poder Judicial «no son de todas justas para una de ellas». No solo no se llegará a un acuerdo entre las partes a través del reconocimiento, la reparación y la promesa que no volverá a ocurrir, sino que existirá una gran diferencia con la justicia ordinaria, pues si se declara a una de las partes como no culpable será asumida como que no ha sucedido el hecho. Para la otra parte «lo único que le queda es seguir con su vida, seguir con las relaciones, pero con este resentimiento escondido» (TE3 020814), haciendo inviable la recuperación del vínculo roto por el conflicto.

También se perderá toda posibilidad de acuerdos temporales, parciales o hasta intermitentes que permitan a ambas partes obtener algún beneficio como recuperar lo trabajado.

> Puede que una haya hecho mejoras tal vez en el terreno, lo justo es que se divida en dos si son dos hermanos, pero quizá yo he sembrado mis pinos y se lleva simplemente. [...] Si el juez lo divide de alguna manera qué vamos hacer (TE3 0814).

Sin comprender la complejidad de la situación, la intervención del Poder Judicial puede hacer desaparecer el beneficio que otorga mantener la incertidumbre a pesar del malestar y perjuicio emocional que genere un conflicto. La frase final «qué vamos a hacer» expresa no solo quedar sin alternativas ante la decisión del juez que se deberá acatar sin dudas. Denota también la preocupación por la pérdida de un bien que permite formas y estrategias de cuidado familiar y posibilita la participación comunal, como por ejemplo la división de los pinos sembrados por una de las partes.

Por lo tanto la incertidumbre puede ser aceptada y hasta preferida si permite convivir y mantener los mínimos necesarios en las condiciones de

limitación de acceso a recursos y oportunidades. En este sentido acudir a la justicia formal puede perjudicar al no considerar las lógicas culturales encontradas para enfrentar condiciones estructurales que los desfavorecen.

El riesgo de mantener la incertidumbre y la postergación del conflicto estará en la escalada que este pueda tener de llegar a la agresión y daño físicos, situación que aumentará las posibilidades que una de las partes decida recurrir a la justicia formal para que su situación sea escuchada a pesar de la incertidumbre de que no sea plenamente comprendida. Como mencionó otro estudiante, «ir al juez siempre lo pronosticaban así» (TE3 020814) situación que queda confirmada con la experiencia descrita por otra estudiante.

> Mi abuela le reclamaba al juez [...] Este juez hizo un acta tan simple, como si se tratará de un juego de niños [...] Ella no quedó conforme y se fue molesta (EE10 0614).

Si bien la postergación de un conflicto conlleva riesgo e incertidumbre, hay situaciones en las que se prefiere esto a correr el riesgo de perder toda posibilidad de justicia entendida desde la mirada y expectativa culturalmente diferentes. Es decir, llegar a propiciar el espacio en donde sean posibles el esclarecimiento de los hechos, reparar el daño y alcanzar la reconciliación y recuperación del vínculo. Si bien es cierto el evidente acercamiento de las personas a la justicia formal, la experiencia de los resultados obtenidos pueden inducir hacia lo contrario, aceptando la inconformidad y molestia como parte de sus vidas antes que la pérdida definitiva de un bien valorado en su estrategia de vida.

Capítulo 5.
Bienestar emocional: clave para la justicia comunal

Miryam Rivera Holguín y Tesania Velázquez

El bienestar emocional es definido desde diferentes enfoques en la psicología (Diener, Weiting, Harter, Arora, 2010; Ryan, & Deci, 1985), presentándolo asociado a la satisfacción con la vida así como al desarrollo de capacidades requeridas para un funcionamiento positivo. Posteriormente se ha añadido el enfoque de lo social, que plantea a las relaciones sociales como beneficiosas, pues, funcionan como un soporte para que uno sea respetado por sus pares y contribuya a la felicidad del otro (Diener, Weiting, Harter, & Arora, 2010). En muchos estudios se ha encontrado una fuerte relación entre las medidas de bienestar y las de salud mental (Diener, Keseir, & Lucas, 2008; Lamers, Glas, Westerhof, & Bolhmeijer, 2012). De tal modo, que se puedan desarrollar intervenciones que promuevan el bienestar (campañas, políticas públicas, talleres, etcétera), para contribuir a reducir los factores de riesgo y aumentar la salud mental de la población (Huppert, 2004).

Este concepto actual recupera la noción de Aristóteles, para quien el bien máximo es el bien del alma. La justicia, como la virtud más elevada, al buscar el reparto equitativo de los bienes en la comunidad política, privilegia por ello el bienestar del alma, o bienestar emocional, de los ciudadanos.

Los estudios sobre bienestar y salud mental reconocen, desde hace varias décadas, su carácter contextual y cultural (Desjarlais, Eisenberg, Good & Kleinman, 1995). El bienestar y malestar son realidades socioculturales en sí mismas, de forma que son afectadas en su origen, desarrollo y consecuencias por la sociedad y la cultura (Foucault, 1997; Velázquez, 2007). Entonces, se trata de reconocer múltiples escenarios que suponen valores, normas y tradiciones diferentes que generan variadas formas de comprender el bienestar y el dolor; así como disímiles formas de enfrentarlo (Pedersen, 2003, 2006; Theidon, 2004).

Las comunidades comparten históricamente distintos significados y rituales con relación al bienestar y malestar (Escribens, Portal, Ruiz & Velázquez, 2008; Malvaceda, 2010; Theidon, 2004). Se trata, entonces, de reconocer y validar las diferentes formas de nombrar y sentir el bienestar y malestar, así como las diversas maneras de responder ante ellos. De ahí, resulta sumamente importante reconocer la existencia de ambos, nombrarlos y, desde esta base, poder construir un diálogo más complejo (Zuluaga, 2009).

En el mundo andino, las nociones de bienestar emocional y malestar están asociadas a una concepción de persona integrada en sí misma, en relación con los otros y con su entorno natural. Se basa en una cosmovisión andina que se caracteriza por la espiritualidad, la circularidad y una naturaleza animada y en relación viva con uno mismo, los otros y el entorno (Golte, 1981; Mujica, 2014; Zuluaga, 2009).

La noción de bienestar emocional y malestar están ligadas, aparecen como dos dimensiones de un mismo fenómeno (Rivera & Taipe, 2013); por lo tanto, cada vez que se pregunta por el bienestar emocional, emerge el malestar como parte del discurso. Cuando este aparece, la literatura apela al uso de etiquetas. La mirada biomédica tiende a patologizar lo diferente, esta perspectiva hegemónica propone entonces una sola forma de estar bien, o de estar mal. En este modelo se propone una receta biomédica que deja fuera la posibilidad de reconocer diferentes formas de expresión del malestar y de buscar, encontrar y permanecer en bienestar,

las cuales incorporan la cultura y las propias tradiciones de la población (Rivera & Taipe, 2013). Por eso, en el Perú, algunas investigaciones (Escribens *et al.*, 2008; Pedersen, 2003, 2006; Theidon, 2004) plantean la importancia de revisar el uso de categorías diagnósticas que no tienen validez universal, proponiendo una mirada distinta para aproximarse a la aflicción sufrida por poblaciones con culturas heterogéneas. Se requiere reconocer la multiplicidad cultural, y la dimensión contextual y social del bienestar emocional, así como del malestar. Por ello, presentamos algunas reflexiones a partir del análisis de testimonios sobre las nociones de bienestar emocional y malestar de un grupo de estudiantes de Ayacucho, muchos de ellos provenientes de zonas rurales de esa región andina.

Sabemos que la universidad no es un escenario neutral, y en nuestro país, en la mayoría de casos, es un espacio homogeneizador de discursos; en palabras de Zavala y Córdova (2010), se mantiene vigente un «paradigma asimilacionista». No obstante, desde hace unas décadas florecen discursos de una educación intercultural o bilingüe que también tiñen todos los espacios educativos. Coexisten, entonces, diferentes miradas y enfoques al interior de la formación universitaria; por ello, es fundamental conocer cuáles son las nociones de bienestar emocional y justicia presentes en estudiantes y docentes universitarios de Ayacucho.

1. Nociones de bienestar emocional: vínculo y pertenencia a la comunidad

En líneas generales, la mayoría de los participantes señala que el bienestar emocional se encuentra asociado al estado de salud y al acceso a la salud; se relaciona también con la justicia y tiene impactos directos en el desempeño de la persona en su comunidad.

Cuando hablamos de salud, justamente estamos hablando de equilibrio bio-físico-social y va jugar un papel fundamental para el desenvolvimiento de la mujer o de cualquier individuo en su comunidad (TD1 0514).

En ese sentido, la salud es entendida como una concepción integral de equilibrio, vale decir, estar bien consigo mismo y con el entorno (Rivera & Taipe, 2013), y ello en directa relación con la justicia. La ausencia de salud es percibida con problemas a nivel de la salud mental y de la salud física, disminuyendo la calidad de vida y reconociendo el impacto de hechos del pasado en el presente.

> La salud, como el equilibrio de justicia psicosocial y estos problemas de justicia, son factores que van a contribuir en la salud, desde la salud en la comunidad, el *allin kawsay*, también la armonía con su entorno, con su familia, la comunidad, el medio ambiente; entonces, es el hecho que estos problemas no solo afecten a la salud mental sino incluso a la somatización física […] Por ejemplo, en Ayacucho justamente estos problemas no resueltos están repercutiendo en la salud emocional y el aspecto físico […] tanta gente está sufriendo en Ayacucho posviolencia (TD1 0514).

A partir de los diferentes testimonios de estudiantes y docentes, se halla que el bienestar emocional aparece asociado al vínculo con el otro, así como a la pertenencia a un grupo mayor: familia o comunidad. Estos dos aspectos, el vínculo y la pertenencia a la comunidad, están entrelazados y se retroalimentan, ya que en ambos lo fundamental es lo relacional y lo social. Esta visión integra las experiencias y los conocimientos ancestrales, y se manifiesta a través de conceptos y términos aprendidos en la universidad.

Dicho bienestar emocional se ve afectado por múltiples conflictos; lo más importante no es el acontecimiento conflictivo en sí mismo, sino el impacto que genera a nivel del vínculo o de la pertenencia a una comunidad,

> Mayormente las personas del campo lloran para desahogarse […] Empieza el conflicto […] mi mamá se molesta y con mi papá discuten: «tu familia no respeta, tú no le dices nada» (TE3 0814).

Este testimonio expresa cómo el impacto de los hechos materiales trasciende al aspecto concreto y daña los vínculos. Las personas valoran

más que el hecho que suscita el conflicto, el impacto generado, debido a que daña las relaciones en la familia, produce ruptura, en síntesis, atenta contra el bienestar inherente al grupo familiar. Este tipo de relaciones son el soporte del bienestar emocional en las personas y en las comunidades.

Ser parte de la comunidad se asienta en el soporte familiar, por tanto, romper la comunicación con la familia y no poder compartir con ella significa perder la responsabilidad del cuidado mutuo como parte de la comunidad, y afecta la pertenencia a ella.

> Este problema aparentemente tan simple que puede parecer para nosotros, pero en la comunidad tiene mucha implicancia, puede repercutir […] a nivel de las relaciones comunales porque son parte de la comunidad […], entonces es un problema que trasciende (TD3 0814).

Entonces, el bienestar emocional como concepto aparece asociado al estar con otros y al ser parte de un colectivo mayor; el bienestar también está relacionado con la salud integral: física y mental. Estas dos características son centrales en la definición dada por los participantes.

Como se ha señalado antes, existe una estrecha relación entre bienestar y malestar, por lo que pasaremos ahora a presentar cómo la vivencia de algunas situaciones de injusticia afectan el bienestar. En ese sentido, describiremos algunos tipos de conflictos que han sido identificados por los participantes, como aquellos que les hacen experimentar injusticia y les generan malestar, encontrando así conflictos cotidianos —como los de posesión de terrenos, lucha por el agua, por las chacras, por las relaciones de pareja o en la familia— e identificándose también otros vinculados al conflicto armado interno.

2. Impacto del conflicto cotidiano en el bienestar emocional

El bienestar emocional incluye el vínculo y las relaciones interpersonales, familiares y comunales, de allí que los conflictos con los otros originan

un impacto en él. Un conflicto pone en evidencia las formas de relación entre las personas; en ocasiones, se nota cómo se valora a la otra persona, el reconocimiento que se le tiene como par, como persona digna de respeto o no. El conflicto se manifiesta mediante la ruptura de la comunicación y del diálogo, por lo que se plantea que el pedir perdón puede contribuir a diluir el resentimiento y restaurar el vínculo. Tal como se observa en el siguiente testimonio:

> A veces suele ser más impactante. Yo quiero que venga y me pida perdón, a veces basta que pida perdón. […] Cuando pasa el tiempo, en la medida que pasa el tiempo, esa cosa material ya no es tan importante, sino el resentimiento es más importante […] El lado familiar en las comunidades es muy fuerte, eso afecta más […] porque rompe toda la comunicación que se tenía con toda la familia (EE10 0614).

Las situaciones reiteradas de conflictos no resueltos entre las personas de las comunidades van impactando en la salud y el bienestar emocional de la población, pues derivan en sentimientos de impotencia, resentimiento, desconfianza y temor que acompañan y afectan a la vida cotidiana.

> A veces se ponen a llorar, simplemente entre ellos discuten, pero queda ahí, el resentimiento se lo guardan muchas veces. Pareciera como si el odio se apoderara de ese vínculo […] ahí hay ese odio tan fuerte, que no puedes tomar un vaso de chicha porque no sabes qué te van a dar ahí (EE4 1114).

En ese contexto, los conflictos dañan los vínculos tradicionales, pues los cargan de emociones que van a debilitar las relaciones y con ello las posibilidades de solidaridad y trabajo conjunto, principio de la vida colectiva en el campo.

> De repente la gente va ver y puede hablar mal y podría haber mal interpretaciones o habladurías, para que no haya esas habladurías [… y] se deriva que nosotros somos personas dañinas y así diferentes etiquetas que te ponen las personas (EE9 1114).

> Mi amigo que estudia educación me dice que la gente ha cambiado […] que todos son envidiosos y egoístas. Desde nuestros padres quechuahablantes nos cuentan que eran solidarios y que ahora vas a la comunidad y te dicen que hay envidia […] y ver esta situación debilita la unidad comunal (EE1 1114).

Las situaciones de conflicto no resueltas activan sentimientos que amenazan las condiciones de bienestar emocional de las personas. Por ejemplo, la desconfianza que corroe las relaciones se desarrolla en el vínculo de los hijos con la comunidad, pero también en el anidamiento de estas emociones en el propio cuerpo albergando estoicamente la riña y la cólera.

> Mi padre sigue con riña, no me cuenta pero hay algo en eso […] porque cuando voy [al pueblo] me miran mal, como [a] una persona extraña, eso no me gusta (EE1 1114).
>
> Cuando viajo, siempre noto que entre ellos hablan diciendo o murmurando ahí: «¿a qué ha venido?», «¿no es de la familia tal?». Eso incomoda […] se siente como algo extraño. Eso es lo que a mí [me] lleva a investigar por qué, de algo debe venir esto, porque así nomás no creo que me estén diciendo (TE6 1114).

La vinculación del daño emocional con el daño físico es muy referida por los participantes, vale decir, respecto a la forma cómo se afecta el cuerpo a partir de las emociones experimentadas. Esa misma correlación ha sido planteada por Darghouth (2006) en su estudio titulado *Umananay*, realizado en Lima con mujeres desplazadas por la violencia de Ayacucho.

> Un daño emocional permanente va a devenir con el tiempo en un daño físico, porque sabemos que se somatiza esto. El daño físico va [a] generar la disminución de la esperanza de vida, porque es así. El daño emocional es mucho más difícil de poder tratar […] porque todo el tiempo está recibiendo reclamo, porque tiene que afrontar por su familia que a la larga puede afectar su vínculo conyugal (TD3 0814).

En el caso de las mujeres, se observa, en mayor medida, cómo el malestar se expresa en y a través del cuerpo (Theidon, 2014; Hernández, 2013; Velázquez, Seminario & Jave, 2015). Las diferencias entre hombres y mujeres se evidencian en cómo se expresa el malestar.

El conflicto y las consecuentes divisiones no solo afectan a las personas o a las familias, sino a la comunidad, porque se construyen narrativas divergentes en función a su perspectiva de lo sucedido y en las que cada quien se victimiza.

> Cuando se violentan dos personas, se separan dos grupos. […] A pesar de que son de dos familias, de algún modo va [a] involucrar a la comunidad. De repente el conflicto entre los dos puede seguir de generación en generación. Tal vez se sentirían abrumados en el momento o recordar siempre les molestaría […] el daño es colectivo, aparte de ser individual de ellos mismos, papá, mamá, abarca también a la comunidad porque ellos adoptan esa concepción […] se genera un conflicto interfamilias, por el terreno empiezan a pelear, se ven mal (TE3 0814).

Además, se identifican situaciones en las que el disfrute con la familia no es parte del registro cultural de todos, probablemente por el desplazamiento forzado, suscitado por los años del conflicto armado interno o por los cambios generacionales.

> Yo creo que el sobrino ya no disfrutó tanto estos lazos familiares, estos compromisos y el significado que esto tiene, sin pensar mucho invade. Pasados cinco años, ese resentimiento se va traduciendo en terreno, podría haber hablado con su madre para ver la solución, como sembrar el terreno por un determinado tiempo […] hubiera recurrido a otra solución que no era la invasión porque el terreno está ahí, nadie sembraba (EE10 0614).

La cita anterior menciona a un retornante, un sujeto que vuelve a su lugar de origen después de un largo periodo, que no valora los lazos familiares porque no disfrutó de ellos; por esto, da prioridad a sus

necesidades individuales, expresando el tránsito de una cultura en la que se valora el compartir colectivo hacia otra que monetariza la tierra, el trabajo o la faena. Este antagonismo de concepciones no es nocivo intrínsecamente. En el caso particular, se instala una dificultad mayor, cuando el retornante invade un terreno, acto violento dentro de situaciones de crisis, que exponen las condiciones de escasez de recursos, ausencia de autoridades y de mecanismos de control externo. Todo esto se convierte en un cóctel de factores propicios para la emergencia del conflicto.

3. Impacto del conflicto armado interno en el bienestar emocional

El conflicto armado interno, según el Informe Final de la CVR (2003), generó secuelas importantes, no solo en las víctimas y familiares, sino también en la sociedad en su conjunto, por su afectación en el tejido social y en el bienestar emocional de las personas y las comunidades.

> La gente estaba muy preocupada, porque había matanzas y otros porque hacían violaciones, violencia; por ejemplo, justo el 84, 85, mi suegro estaba como ganadero [...] hacían su fiesta, ahí llegaron [los militares], a la gente la llevaron a la cárcel y así como de burla lo castigaron, lo golpearon y la gente tenía mucho resentimiento por los militares porque hacían abusos (EP2 1114).

La CVR (2003) plantea que las secuelas psicosociales abarcaron el nivel individual —discapacidad física, ansiedad, irritabilidad, actitudes violentas y abuso del alcohol—, el nivel familiar —deterioro de las relaciones de pareja y familiares, desconfianza, inseguridad, abandono y conflictos, familias estigmatizadas, desintegración familiar y orfandad— y el nivel comunal —desidia colectiva, incremento de conflictos intercomunales e intracomunales, consumo masivo de alcohol, pandillas juveniles, pérdida de valores culturales, entre otros—. En la mayoría de los testimonios de los participantes, el conflicto armado interno aparece como telón de fondo

al conflicto cotidiano; el CAI es un evento que provocó muerte, dolor, violencia y pugnas.

> El 82 ya comenzaron, antes solo adoctrinaban […] después en el colegio también hablaban. Después comenzaron a castigar, después comenzaron a matar. Después llegó el enfrentamiento de militares. […] eso fue una horrible situación […] cuando mataron a mi papá por ahí encontraron gentes que andaban […], seguramente la gente que ahí estaba, habrán seguido y habrán desaparecido […] la mayoría de esas gentes que estaban ahí han muerto, […] según comentaban las autoridades, de mi edad habían desaparecido 280 jóvenes, ya han muerto […] más que nada mujeres, niños, ancianos quedaron (EP2 1114).

Durante los años de conflicto armado interno, la vida cotidiana de las familias estaba amenazada y atravesada por el miedo. Las condiciones de sometimiento a las que las familias estuvieron expuestas generaron angustia y ansiedad en todos sus miembros, lo cual produjo desconfianza, temor y dificultad para sostener vínculos con los otros y con el entorno; tal como lo ha señalado la CVR (2003) y diversas publicaciones posteriores (Bustamante, Rivera, & Matos, 2013; Cárdenas, Crisóstomo, Neira, Portal, Ruiz & Velázquez, 2005; Comisedh, 2007; Laberiano, 2010; Gonzáles, 2011; Jiménez, 2009 y Theidon, 2004). Todo este proceso se confirma de modo similar en los testimonios de los participantes,

> Sí, me recuerdo que en las noches no podíamos dormir, teníamos que estar alerta, es que yo era joven, mi hermana también era joven. «Vienen los Sinchis», decían, y los jóvenes ya sabían que tenían que salir a escaparse al monte, si no los reclutan. Nosotros nos quedábamos con mi mamá, es que como éramos niños no nos hacían nada. Mi papá sí, siempre amanecía, casi no dormía, me acuerdo que dijeron: «vienen», y se habían metido dentro de la tuna, pero cuando es así ni siquiera sientes, el miedo es más fuerte que el dolor de la espina (EE8 1114).

> Yo nací el 84, llegó la violencia y me trajeron a los ocho años a Huamanga, pero de hecho murieron mis tíos, menos mis papás porque se escaparon a tiempo. Cuenta mi papá que se escondieron con sus tres hermanos debajo de la roca, de cuevas, hasta que pasara unos dos días. Dice que solo se alimentaban con miel porque sobraba [y] que cuando estaban a punto de salir, se encontraron con los militares y otra vez los agarraron. Con helicóptero ya venían, de ahí lograron escapar, y se dio la oportunidad de escapar, migrar a otro sitio que es Huamanga […]. Ahora tú ves ese lugar, está ahí, pero como museo porque ahí está […] todo un monte, ya no es como antes. Tú puedes ver ahí está todo esos restos y no sé si habrá enterrados, qué se yo, fosas, no sé si habrán denunciado. No sé yo (EE4 1114).

Los recuerdos de los participantes están teñidos de emociones negativas como temor, desconfianza, recelo, entre otras. Las familias se vieron afectadas por el CAI y eso implicó pérdidas, duelos, desplazamiento, pero también reorganización de los roles y nuevos desafíos. No obstante, aparece un distanciamiento de los eventos, ellos no fueron directamente los protagonistas y marcan esa diferencia, lo cual les permite un mejor análisis. Adicionalmente, la distancia implica un temor a la estigmatización y a ser asociados con el CAI, pero también podría expresar un desinterés sobre lo sucedido.

Por otro lado, lo descrito por los participantes señala que con el CAI se pierde la noción de lo bueno y lo malo, se naturaliza la violencia y se recurre a ella con mayor frecuencia y sin censura, perdiendo la autorregulación y la sensibilidad por el dolor ajeno. Esa época de violencia generalizada afectó enormemente las nociones de bienestar individual y social.

> La gente con el dolor y el sufrimiento ya no reconocían qué era bueno y qué era malo, y matar era algo normal y hacer daño también. La violencia familiar, después de esto, va en aumento y el alcoholismo también (EE8 1114).

La vida no vale nada, la muerte acecha y salvar la vida es una casualidad, un evento fortuito. Un ejemplo es el siguiente testimonio, que narra cómo por recoger al cadáver del padre, el narrador se separa de un grupo, que luego fue desaparecido en Totos.

> [Mi papá] no era autoridad […] él era un inválido, sentía un malestar en su cuerpo y no podía caminar bien y se vestía bastante [abrigado]. Algunos nos han dicho según [el chullo blanco] lo han matado, un chullo blanco y encima de eso su sombrero. Entonces, ese momento cuando entraron a Punkupata, a mí me llamaron, más o menos a las cinco en punto, que está viniendo gente, entonces salimos y mi papá seguro ha salido a las siete. Entonces a las siete u ocho lo han matado, cuando nosotros estábamos al otro lado. Unos amigos ex militares nos dijeron que no nos va hacer nada y nos entregamos a los militares. Cuando [nos] entregamos, casi tranquilo no más, alguien habrá comentado que a mi papá lo han matado […] así me han soltado: «anda mira como está», y teníamos miedo, tal vez me mata[ba]n. La gente que han llevado junto conmigo han desaparecido y lo han encontrado en Totos después de veinte años. Conmigo se han entregado, [los] llevaron a Punkupata, luego a Unión Potrero, luego acá y después lo han llevado a Chuschi y de Chuschi lo han llevado con helicóptero a Totos o a otro lugar, pero han encontrado después de 20 años. Eran militares (EP2 1114).

Estas condiciones tienen consecuencias en las familias, los varones vivían en situación de riesgo permanente, muchos de ellos huyeron para evitar ser secuestrados por Sendero Luminoso (SL); sin embargo, otros fueron secuestrados y enrolados a la fuerza.

> Mi mamá me dice que Cayara sufrió más en la época de la violencia, recuerdo cuando mi padre me decía que una vez los agarró [SL], los llevó por la puna, [el padre le dice] «nos llevaron y delante de nosotros mataban» […] A mi padre se lo llevó [SL] a la fuerza, tenía veinte o dieciocho años, [dice que] caminaban por los cerros, robaban animales

> para comer, si no sabían matar un pollo los dejaban a su suerte. Mi papá está en Lima (EE1 1114).

Así, otros también fueron reclutados por las fuerzas del orden y eran obligados a armar los «Comités de Autodefensa» bajo las directivas que les daban: el Estado controlaba y organizaba los cuerpos más pobres en su propia lucha contra la amenaza de Sendero Luminoso.

> [Los hombres de la comunidad] eran perseguidos, por los dos bandos [...] yo me recuerdo que no dormíamos en la casa porque de ahí al frente había una base de Sinchis, si te quedabas en la casa ellos venían y te reclutaban. Nos íbamos de mi casa, al frente hay como un bosquecito, ahí dormíamos siempre, nos íbamos en la tardecita [...] también venían los Sinchis y si no estaban organizados se los llevaba y obligaba al presidente de la comunidad que tiene que formar, organizar a todos. Me recuerdo que había seguridad de 100, 200 o 300 metros creo [...] Esa época le mataron de mi papá a su primo [...] porque en la mañanita había salido y justo estaba regresando a su casa [y] antes de que llegue habían llegado los Sinchis, ya lo han interceptado, «terruco habrás sido, a dónde has ido». Ellos no han respetado nada, los Sinchis eran muy abusivos (EE8 1114).

Se debilitan los roles familiares tradicionales (mujer y varón) que daban balance a las relaciones al interior de la comunidad.

> En ese espacio de Pampa Cangallo, Chuschi, Vischongo y Vilcas, entre todos esos espacios ha pasado terrorismo ida y vuelta. Las mujeres [que] no son de agarrar lampa ni pico para escarbar la papa, aquí las mujeres si se amarran bien en la cintura el *chumpi* y escarban la papa, siembran, manejan los bueyes [...] Acá la mujer trabaja como hombre, así mi abuela me comentaba, cargaban los sacos de papa, sin preocuparse del prolapso, las mujeres se parecen a los hombres y ahora un poco lo relaciono [...] La abuela, la tía, la hermana, todas participan (TD2 0614).

Los estudiantes dan cuenta de los cambios generados por el CAI y de sus implicancias en toda clase de relaciones, como los roles de género y las nuevas configuraciones familiares. La desestabilización político-militar del CAI ingresa a las dimensiones más íntimas del núcleo familiar y de su acción social en la región andina.

Por otro lado, estas nuevas tareas y nuevas condiciones serían perjudiciales en la salud, sumado a la ausencia de servicios, o al abandono de miembros de la familia, profundizando la pobreza y exclusión en la que se vive (estas ideas se profundizarán en el capítulo 8).

> [Mi mamá] se enfermó gravemente de úlcera, aprendió a amargarse más. Se ajustaba la cintura para no sentir hambre. Hambre hemos pasado todos, mi padre vuelve a sembrar hace poco. Sopa de cebada, sopa de cebada con papa todos los días porque consigues fácil. Mi madre se enferma gravemente y es llevada a Lima, mi padre se queda aquí con nosotros y los animales, pero estaban en abandono las cosas, mi padre no sabía cuidar (EE10 0614).

La falta de alternativas, la imposibilidad de migrar por falta de recursos y el gran arraigo hacia la tierra provocaron que para muchos el salir para atender las necesidades significara un gran esfuerzo, ni siquiera la guerra los hizo salir. Estos testimonios evidencian esta dramática situación. En un caso se debilitó la figura de autoridad del padre y esto incrementó los factores de conflicto familiar.

> Sobre todo fue [mal] vista por los cuñados, ella quería poner orden, como ella no siembra quería que ya se repartiera la herencia, los hermanos de mi padre regresaban [de Lima] y querían apoderarse de las tierras. Si no siembras, el terreno se lo llevan, […] no podía sembrar por el dinero básicamente. Todo el año tenía que estar sembrado. [No] se recurre al *ayni* [porque] ya está fragmentado […] Yo le pregunté a mi padre: «¿por qué tú no te has ido?», él me respondió: «porque quería asumir mi responsabilidad con la comunidad y por tu madre que no quería retirarse».

> El hermano menor de mi padre vuelve a la comunidad, porque ellos sí escaparon, y vuelven en el 90 y el conflicto empieza por el terreno, ya el hermano [retornante] se asocia con las autoridades y más con el alcoholismo [del padre], y mi madre, que se interesaba en cuidar todas las cosas, era un fastidio para ellos. La familia también se va desintegrando, por eso el sobrino tiene la valentía para invadir el terreno (EE10 0614).

Este padre toma una decisión diferente a la de los hombres de su familia al quedarse en la comunidad, tal vez salir implicaba más riesgos, como perder sus tierras, principal fuente de sustento. Este testimonio ilustra también que existe una comprensión «moral y ética» sobre los roles de género, compartida por los miembros de la comunidad. Si alguien traiciona estos sentidos comunes, la comunidad lo sanciona moralmente, pues transgredirlos trae consecuencias graves para el bienestar colectivo, genera conflictos familiares que corroen el tejido social.

El uso de alcohol se agudiza y se hace parte de la vida cotidiana durante los años del conflicto y postconflicto armado en la región. Este tema aparece de manera recurrente en los testimonios recogidos, y es uno de los elementos que impacta negativamente en el bienestar emocional. El alcohol es una vía de escape de la dura realidad o un recurso para actuar sin contemplaciones ni miedos.

> En todos los lugares, para que la gente esté atenta a la llegada de Sendero o de los militares para huir, tenían que chacchar su coca para que no les de sueño y el alcohol para que les de valor. Es por eso que en muchas comunidades la gente se ha alcoholizado dada esa situación (TD2 0614).

Surge así una epidemia social que se expresa en cada cuerpo y, por tanto, en la mente de cada uno de los alcohólicos. Por otra parte, en varios de los testimonios, se señala que existen afectaciones al cuerpo y a la salud general de las personas, pero muy pocas veces se habla en primera persona, se emplea la tercera para distanciarse de la experiencia dolorosa.

Los estudiantes participantes no han vivido ellos mismos el conflicto, pero se refieren a él a través de la memoria de los padres u otros familiares.

> Sus hijos mayores han estudiado en la universidad, [los] otros no han podido, han viajado y están en Pisco, y otro tiene dificultad, se siente muy incómodo, no quiere salir, no quiere hablar con la gente, quizá porque estaba presente en ese tiempo, no sé (EP2 1114).
>
> El impacto ha sido fuerte […] Yo recuerdo que para mi mamá, […] cuando ella descubrió su enfermedad ya era demasiado tarde, yo creo que ella sentía una presión muy fuerte porque ella migra de la violencia política y otro porque ella no podía regresar […] a veces eso genera descontrol. Mi mamá murió por derrame cerebral, el cuerpo se descontrola, ya no hay por dónde canalizar (EE10 0614).

De manera específica los estudiantes narran el impacto en las personas que detentaban cargos de autoridad en las comunidades. Ser autoridad implicaba asumir un riesgo de muerte, muchas fueron asesinadas o desaparecidas. Un estudiante describe acertadamente la situación:

> «Estamos hablando de una época complicada, todas las autoridades estaban desintegradas» (EE10 270614).

Se aceleran procesos de cambio en la denominación de autoridades, como los *varayuq* que, como describe la siguiente cita, mueren en su mayoría sin transferir el cargo por desactivación de la organización comunal.

> La violencia política dejó desactivadas muchas organizaciones de las comunidades […] las autoridades han fallecido bastante […] autoridades comunales, el presidente, el agente, el teniente […] ya no existía el *varayuq*, deja de existir el 85 o el 86, matan a la mayoría […] es reemplazado por el presidente, me imagino que ahí aparece el teniente (EE10 0614).
>
> Por ejemplo, los líderes de Quispillacta han desaparecido […] después ya ha muerto mi primo Jorge, que era un agente municipal […]

> cuando ellos mueren no sabíamos tanto qué hacer. [Los] líderes han desaparecido, se quedó roto, esas personas formadas para el liderazgo murieron y quedaron la gente menor de edad y los ancianos […] Además tenían miedo, desconfianza […] El 83 comenzaron a matar los mismos terroristas a las autoridades, diciendo «soplón» (EP2 1114).

La cita anterior evidencia la preocupación por la pérdida de quienes tienen la formación e información como autoridades, capacidades aprendidas y transmitidas culturalmente a través de la práctica y el ejercicio directo del cargo o como testigo del mismo. Dado que esa experiencia ya no llega a los más jóvenes, aumenta la distancia y la falta de compromiso de estos con su comunidad; adicionalmente, la violencia política origina temor y la desconfianza de asumir eventualmente algún cargo.

> Entonces eran perseguidos, si alguien llevaba cargo en alguna comunidad era como mal visto, como el cabecilla de esa comunidad y tenían que eliminarlo y hacerle daño de alguna manera u otra, es por eso que ellos no se sentían más como de su comunidad sino más expuestos (TE2 0614).
>
> Yo me recuerdo que […] esa tarde vinieron a recoger al juez a su casa, como ahora los llaman, los terroristas vinieron entre diez creo […] se lo llevaron a golpes, yo solo escuchaba los gritos y todas las groserías que decían y cómo se quejaba la víctima y decía: «discúlpenme», y todas las palabras que le decían: «tú eres un soplón, eres gente del Estado, eres un traidor, no quieres a tu pueblo», y cosas así; él decía: «a mí me ha elegido la población y yo no sé qué cosa es Estado cuando dices», y se lo llevaron (TE2 0614).
>
> Ahí, por ejemplo, si me recuerdo un señor que era un vecino de la casa, era el juez de paz, y pasa de que su esposa de ese señor tenía contacto con los terroristas y ella se había quejado […] diciendo que mi esposo me pega y esa noche fueron a buscarle a su casa. Para eso no estaban mis papás, nos dejaban a nosotros debajo de la cama, así. Mis papás se iban a esconderse dentro de las cuevas, todas las personas mayores y las autoridades se escapaban un kilómetro, más o menos. Ahí abajo

> por las carreteras […] yo tenía más o menos cuatro o cinco años. Entonces se lo llevaron al señor, gritando, con todo lo que es su llanto de una persona, y lo decapitaron en la plaza. Así me dijeron, fue casi de tardecita, lo decapitaron y gritaron esas arengas «autoridades que defienden al gobierno» todas esas arengas gritaron, «indio de mierda, cholo de mierda» esas cosas que siempre se decían, y a raíz de eso, las autoridades escaparon […] migraron, dejaron solo a su comunidad […] y así varios de la comunidad (EE4 1114).

La ruptura del tejido social y el impacto emocional se formalizan en la pérdida de legitimidad de quienes aceptaban asumir cargos de autoridad en reemplazo de los desaparecidos, ante el temor de que sus decisiones pudieran poner en riesgo sus vidas al convertirlas en argumento o justificación para alguno de los dos frentes armados.

> Las autoridades no tenían poder como autoridad justamente por el miedo a esos conflictos. Por esos conflictos fue que viajaron del campo a la ciudad dejando sus animales, sus terrenos (TE3 0814).

El CAI tuvo nefastas consecuencias para los que se quedaron y sus comunidades, como bien lo describe uno de los participantes:

> Quispillacta era una comunidad muy organizada, pero ahora está debilitada, por ejemplo han crecido jóvenes sin conocer a sus padres, por eso contábamos con un liderazgo que se ha retrasado en veinte años y de ahí sale y hasta que prepare y se forme ya no hay (EP2 1114).

El testimonio anterior expresa que la comunidad y las autoridades van de la mano, y que la desaparición de las segundas conlleva graves consecuencias para la primera. La ruptura de la cadena de responsabilidad y compromiso, entregada al cuidado del bien y los acuerdos comunes, es una nueva realidad que enfrentar porque como bien explica otro estudiante:

> La palabra de las autoridades comunales era como una ley, tienen que respetar porque ellos mismos han elegido, porque esas personas

> tienen o han visto sus cualidades, son personas respetables, y no puedo desobedecer (TE1 0514).

El siguiente testimonio continúa describiendo el proceso de preparación y formación de los jóvenes para ocupar cargos de responsabilidad en sus comunidades, y cómo el conflicto cambió el criterio de elección del saber-hacer a esperar que pudieran hacer solo por haber pasado por la escuela, es decir, se impone el valor de la educación formal sobre la práctica ancestral.

> Las autoridades tenían una formación que formaban a los jóvenes para que ocuparan cargos y por eso, pues, desde que eran envarados iban formándose. En cambio, a mí me han elegido porque era un letrado, conocía, con secundaria completa, por ahí. Si no era, no me hubieran elegido (EP2 1114).

Ante la falta de quienes cumplan con los requisitos como antes, la valoración de la educación cubre este vacío.

> Peor ahora esas autoridades, peor autoridades hay, no sé qué serán. De los que pelean, cualquier arreglo los gobernadores arreglan. Así es, hija (EP3 0714).

Estas constataciones pueden explicar también la reacción de desconfianza que surge entre las personas con sus autoridades como propone un docente,

> Quizás las autoridades comunales no intervienen más y no logran ayudar a la resolución de conflictos, de repente por desinterés también de la comunidad y esto se articularía también a la desorganización de la comunidad (TD2 0614).

Una de las consecuencias, mencionada reiteradamente, es el deterioro de la reciprocidad, como principio de ayuda mutua, y la generalización del intercambio de dinero por trabajo, que obliga, a su vez, a disponer de fuentes de ingreso y de liquidez, situación que tampoco está garantizada

por la escasez de posibilidades de lograr alguno de ellos, como se sostiene en este testimonio:

> La ayuda o la reciprocidad ya no se da ya, ya no ya, ahora más, ahora el trabajo es por no más ya. Cuando era pequeña, sí nos ayudábamos con la yunta, el par de toros era pues la yunta, le ayudábamos para su yunta de toros; y así cuando le ayudábamos, nos daba su yunta de toros o arábamos con su toro nuestro terreno y se lo devolvíamos. Así era anteriormente, ahora ya no ya […] por dinero no más ya es ahora (EP1 1114).

El testimonio continúa describiendo los cambios que acarrea la pérdida de la reciprocidad, descritos y sentidos como negativos. Inclusive la disponibilidad de ganado mejorado, producto de políticas de apoyo a retornantes, ocasiona nuevas situaciones que no son valoradas positivamente porque, en su condiciones, sigue siendo más importante la vigencia del principio de ayuda mutua.

> Aprendieron a ordeñar la vaca, en cantidad de quince o veinte litros sacan ahora y con eso reciben diario su platita, es por eso que ahora ya no hay, por eso antes en un baldecito no más ordeñábamos de nuestra vaquita que era chusquita y de eso hasta cachipa también hacíamos dos o tres no más. Ahora ya hay otras cosas, para dinero no más ya hay, cuando hay también. Anteriormente sí había pues la reciprocidad, nos ayudábamos, «por favor, ayúdame, pues», decíamos y nos ayudábamos, ahora hasta en hacer casa todo es dinero no más ya. Anteriormente, pues, había para llevar ichu, había también para amarrar techos, con ichu había para ayudar a trenzar el techo también, ahora es teja, calamina y todo eso no más ya hay (EP1 1114).

El sentimiento expresado es que la comunidad ya no funciona plenamente porque

> Los lazos familiares, comunales, el presidente no es de prestigio, no le respetan, tiene ambiciones, el teniente gobernador era abigeo. La comunidad es más grande, [un anexo] está intentando separarse

> porque las autoridades perdieron los cuadernos. [Las actas comunales] cada presidente hereda todo el paquete [...] ya no hay nada de eso (EE10 0614).

Las fiestas como espacios compartidos se han reducido y, con ellas, todas las posibilidades que se abrían para el bienestar individual y comunal. Allí era donde se hacían alianzas, solucionaban conflictos, definían matrimonios; donde se expresaban sentimientos positivos y negativos, pero socialmente controlados.

> Otra cosa que se degrada son los carnavales: teníamos la fiesta del Carmen, [la] fiesta del cerro Machucruz [para] peregrinar [ya] desapareció, los niños llevaban los lirios, ahí te encuentras con todos. No es una fiesta católica, sino del *apu* y se encontraban [las] dos comunidades, Machucruz y Buena Vista (EE10 0614).

El calendario festivo y el calendario productivo conformaban una unidad cultural. El deterioro o desaparición del primero afecta significativamente al segundo: la cosmovisión religiosa andina se debilita ante el avance del mundo secular y las economías individualistas.

> Antes los animalitos bajaban, ahora ya no. Era una costumbre del pueblo que cuando termina la cosecha del pueblo de las alturas, bajaban al pueblo a comer la chala, todo eso. Terminando casi un mes estaba, por ejemplo, la fiesta patronal de Quispillaqta, es en julio, [después] la Virgen del Carmen, el día catorce están bajando. A eso le llaman *vacayaykuy* [...] Había en ese tiempo en Kuchoquesera, en Catalinayuq, había en Toku. De todos esos sitios entraban y cada uno tenía sus mayordomos, sus *karguyuq* (EP2 1114).

En muchos lugares, los cambios implican modificación del paisaje y nuevos modos de organizar la propiedad y, con ello, la producción. Estos cambios, especialmente para quienes se quedaron, demandan y exigen constante adecuación y modificación cultural, la cual no necesariamente es deseada.

> Ahora ya no cuidamos bien ya, ya esos corrales todo ha lotizado, luego así, todo en corralones y corralones, la chacra del vecino todo lotes y lotes no más ya, y no hay campo ni para la oveja, así el cerro no más está libre ahí no más, ya no hay más. Ya no es así, ahora ya no sembramos cereales, ahora sembramos puro pasto no más, ya hay avena y ahora ya no sé qué va a comer, comerá pues todo arrocillo no más ya será, pues (EP1 1114).
>
> Las vacas, anteriormente a este tiempo, en el cerro estaban sueltos, ahí arreábamos, ahí comían las ovejas también… ahora ya no, ahora ya no hay ni ovejas, ahora las vacas no más ya están en su corral, ha terminado el cerco, solo hay corral no más ya. Ummm… ahora ya no, ahora cortar pasto, dar de comer la avena, darle pasto, con ello estamos ocupados, ya no es como la vida de antes, antiguamente nos íbamos cargándonos encima, llevando nuestros tejidos nos íbamos tejiendo detrás de las vacas y ovejas y ahora ya no hay ni ovejas (EP1 1114).

La comunidad, en general, tiene que enfrentar nuevas condiciones, en su mayoría adversas;

> La gente ha cambiado […] todos son envidiosos y egoístas. Desde nuestros padres quechuahablantes, nos cuentan que eran solidarios y que ahora vas a la comunidad y te dicen que hay envidia […] y ver esta situación debilita la unidad comunal. El terrorismo terminó con las instituciones, con la unidad comunal (EE1 1114).

La envidia presupone considerar el bienestar del otro como una pérdida personal: la expansión de este sentimiento fortalece una sociedad de individuos en disputa, antes que un ente comunitario solidario. De este modo, los motivos de conflictos se diversifican, se complejizan y las formas tradicionales de enfrentarlos no son suficientes. Por ejemplo, los conflictos ocasionados por quienes no asisten a las asambleas comunales por vivir fuera de la comunidad o venir de otro lugar. El desconocimiento de los acuerdos socava la legitimidad de la organización comunal.

> Hay gente que entra en conflicto con eso porque no estaban en la asamblea, son de Lima, son de Ayacucho, son de Cusco, pero si va a sembrar pagan para que se lo siembren, pero si tú no le sigues pagando, ya la persona no te lo deshierba, entonces todo es a base de pedidos cuando hay gente que no va, que ya no vive allá. Entonces eso sí he visto porque la cosecha empieza y dan un plazo de veinte días […] y dice bien claro el acta que, una vez cumplido los veinte días de la cosecha ya pasada, no se hará responsable la comunidad de que suelten los ganados, porque una vez que acaba la cosecha toda la comunidad, toda la gente, suelta su ganado y los ganados están en todas las chacras (EE4 1114).

En este caso, desconocer el tiempo establecido para la cosecha producirá la invasión y daño en las chacras de quienes no respetan el plazo establecido, generando conflictos difíciles de enfrentar mediante el reconocimiento y reparación del daño, pues el acta de la asamblea establece la no responsabilidad, pasado el plazo establecido.

Finalmente, el impacto negativo en la estructura y tejido social, familiar y comunal se expresa en la tendencia a establecer poderes o habilidades dañinas aprendidas o recogidas en otros lugares, como se menciona en el siguiente testimonio:

> Ahora último de que hay brujos, hay brujos, eso me dice mi madre, que ellos aprendieron de otros lugares, saben hacer, ponen huevos sembrados, muñecos. Antes se hacían ofrendas a los cerros para que no caiga helada y ahora que ya no hacen nada de eso, creo que el cerro ya se molesta y arrasa con todos sus sembríos y piden ayuda a las instituciones, como [al Ministerio de] Agricultura (EE1 1114).
>
> Los que estuvieron fuera no solo han aprendido malas artes sino que han dejado de relacionarse con los poderes que son importantes para quienes se quedaron, como hacer ofrendas al cerro, con consecuencias negativas previsibles sobre los sembríos, obligando a recurrir al Estado con quien podría no necesitar seguir con las prácticas y ritos tradicionales (EE5 1114).

Es decir, estos procesos de migración y retorno han generado cambios en las relaciones al interior de las comunidades, en ese sentido, no es gratuito atribuir que el mal viene de fuera y ubica en una situación de peligro a quienes permanecieron en la comunidad, como por ejemplo, con brujería o *qarqachas*.

> Eso de la mala sangre, pues había estado caminando [...] y había dejado un olor a zorrino y ese olor fue que ella habría inhalado y es a raíz de eso que empezó a enfermarse. Varias personas se habrían enfermado a raíz de todas esas personas pecadoras que andaban con su familiar no más [incesto] y estas personas dejaban un olor a zorrino y ese olor es que le afectó para que ella pueda enfermarse (EP3 1114).

Este testimonio se puede relacionar también con la historia de «el *qarqacha*», que encarna a un familiar que llega, busca hospedaje y hace daño a la persona que lo recibe. Quien llega puede ser retornante y puede haberse convertido en *qarqacha* cuando estuvo fuera de la comunidad.

> Hizo descansar a su familiar lejano [...] y parece que ese familiar estuvo con un familiar [...] eso de lo que dicen *qarqacha*, esos que con su familia no más, con su mamá, con su papá, con su hermana [...] Hemos hecho dormir y eso no más pues me había tentado [...] no sé cómo así ese maldito me habría tentado y es por eso que mi cabeza me dolía, aquí, me sentaba así con la cabeza reclinada y mi mano ya también así de muerto, así mi cabeza también sin vida y la cabeza dolía que daba miedo [...] Mi ojo no podía ver, totalmente opaco pues veía y yo decía «¿qué acaso ya anocheció?» y sin embargo aún era temprano. Y en la cama, en el suelo, estaba que me revoloteaba pues y no tenía fuerzas. [...] Ese mismo *qarqacha* nos ha denunciado todavía, ese mi sobrino nos ha denunciado pues. Mi nuera ya también le había pegado con un pequeño chicotito y luego [él] le había denunciado [a ella] diciendo que le había pegado, que le había llamado *qarqacha*, diciendo al policía. [...] Es nuestro paisano no más, pues, ese hombre no es, pues, ni lejano, es nuestro compoblano [...] él había ido al juez diciendo «me ha pegado, me ha dicho que soy un *qarqacha*» (EP3 1114).

De este modo, la presencia de este sujeto causó graves consecuencias en la salud de las personas del núcleo familiar y deterioró sus relaciones sociales por el conflicto judicial, activado por la denuncia que realizó él mismo. Él es miembro de la familia, pero ya no actúa bajo las reglas antiguas y previsibles que promovían la cohesión del grupo.

Para muchos, la única manera de poner a salvo sus vidas es abandonar todo y huir del campo a la ciudad, como menciona el testimonio anterior, engrosando las estadísticas de los desplazados. El desplazamiento se convierte en un fenómeno social generado por el CAI, una necesidad para salvar la vida; años después muchas familias han retornado. Como hemos visto, esto no siempre ha provocado mejores condiciones de vida; por el contrario, ha supuesto nuevas problemáticas en la convivencia diaria. Veamos el siguiente testimonio:

> Migramos porque ya no vivían; casi la mayoría, por el peligro, no se quedaban; otros se han ido a la selva, pero ya cuando se tranquilizó, después de cinco o diez años, algunos regresaron, pero ya no hay mucho porque el lugar no es como para crecer algo así porque no hay agua, es secano y con lluvia no más. Si no hay lluvia, no se puede hacer nada; para los ganados tampoco no hay, en agosto así, y muchos se fueron a la selva (EE8 1114).

Las condiciones adversas de quienes tuvieron que huir distorsionan las posibilidades de reencuentros, y las influencias positivas para su retorno; ya que huyeron en malas condiciones a donde se pudo, lo que se aprendió fue para sobrevivir, y no necesariamente representan aprendizajes que contribuyen al desarrollo personal o comunal. En el siguiente testimonio, uno de los participantes indica conductas delictivas de los retornantes y el conflicto que se genera en la actualidad.

> San Francisco de Puqas, es un anexo [que] luego pasó a ser Consejo Menor por el retorno de los pobladores que migraron por la violencia sociopolítica [...] están volviendo, están retornando, a causa de eso se está ampliando más la población. Ese señor ha retornado y ha

> empezado a robar gallinas, de eso vivía y la gente preguntaba quién está robando gallinas si nunca pasaba y a él tampoco le echaban la culpa porque era de una familia respetada; [...] seguía robando y una vez lo pescaron (EE4 1114).

La siguiente cita ilustra las consecuencias a nivel familiar ocasionadas por la carencia de tierras para quienes retornan y la ausencia de lazos familiares y experiencia comunal en estos, pues «sin pensar mucho invade».

> Yo creo que el sobrino ya no disfrutó tanto estos lazos familiares, [de] estos compromisos y el significado que esto tiene [y] sin pensar mucho invade [...], podría haber hablado con su madre para ver la solución, como sembrar el terreno por un determinado tiempo en otras circunstancias [...]; el sobrino había regresado, me imagino, con la intención de formar familia (EE10 0614).

En medio del conflicto, la conciencia de una realidad de escasez de recursos, aunada al deterioro de lazos familiares parecen propiciar situaciones límite en las que se puede delegar la crianza de los hijos a terceros, solo por imaginar que hay alguien más que lo puede hacer mejor, al tener mejores condiciones económicas, planteando así que los recursos materiales pueden ser percibidos como más importantes que la dimensión no-material, como el mundo afectivo.

> [Una joven] tiene veinticinco años y tiene dos hijas [...] Se viene a la ciudad [durante] poco tiempo y luego se va a otro lugar [...] Las dos hijitas deja con su mamá y [ella] se hace cargo de esas criaturas. [Cuando] vuelve, su hermana llega a enterarse que tuvo [otro] hijo y que lo había regalado a un familiar de su actual pareja (TE1 0514).

Por su parte, el sistema de justicia no encuentra caminos para plantear alternativas de solución frente a la complejidad de este tipo de casos.

> La única manera que ha encontrado esta familia para enfrentar esta situación familiar es la vía judicial: primero, contra la madre que regaló a su hijo; luego, [contra el] padre de la criatura, para recuperarlo, pero

> hasta el momento «este problema no ha llegado a tener una solución» (TE1 0514).

La migración y el desplazamiento forzado han acelerado procesos, que crean cambios culturales inéditos en sus modos de adecuarse a una nueva realidad. El crecimiento de los cordones urbanos acerca las ciudades al campo y, con ello, otras formas de vivir, como señala el siguiente testimonio:

> Las comunidades que están más cerca de la ciudad ya tienen otras formas de vivir y de practicar sus costumbres, incluso dejan de sembrar sus productos para comprar cosas de la ciudad (EE5 1114).

Entonces, a partir de estas citas, se observa cómo el conflicto, ya sea el cotidiano o el generado por el CAI, es central para entender la afectación del bienestar emocional y la producción de malestar. Como lo ha señalado la literatura (Huppert, 2014; Lamers, Glas, Westerhof, & Bolhmeijer, 2012) se afecta la calidad de vida, la relación con el otro, la pertenencia a un grupo social. De este modo, irrumpen las emociones negativas y se genera un desequilibrio en la armonía consigo mismo, con los demás y con el entorno, especialmente con la naturaleza.

4. Recursos y estrategias en la búsqueda del bienestar emocional

A pesar del sufrimiento y el malestar descrito en los testimonios de los estudiantes, se identifican móviles de bienestar en las personas. A partir de los testimonios, se hallan dos estrategias centrales: las prácticas tradicionales de su cultura y la acción para enfrentar al malestar.

4.1. Prácticas tradicionales de la cultura y el entorno

Los testimonios evidencian la presencia de prácticas tradicionales de la cultura que se sustentan en el vínculo con los otros y con la naturaleza,

esto se convierte en un soporte para la comunidad y en una búsqueda de bienestar.

> […] En el río se peinaban, lavaban la ropa juntos con doña Sabina, con ella los lazos nunca se ha roto. [A] ella al menos le quedó claro mantener [la tranquilidad] porque es una persona mayor que ve con ojos un poquito más grandes la escena donde las autoridades ven peleas. Por tanto, sabe cómo se siente mi mamá vista como extraña y […] siempre la ha acogido y a nosotros también. Luego estaba don Guille, cuando necesitas orientación medicinal, necesitas pago [...] Mi madre, al estar con esta preocupación y tensión al no ver al padre ahí […] y vernos a nosotros un poco solitarios, cuando salía a ver a las vacas, el terreno, los animales, se transformaba y te encuentras con doña Estefa, es también contemporánea, doña Sabina, Lucio tocando la guitarra, por cierto a mi madre le gusta la música. Pero ya cuando volvía, […] bajando la ladera para hundirse en el pueblo, cambiaba su cara porque veía el camino por donde tendría que estar apareciendo mi padre [pero] veía la casa con el caballo solo. Una fecha se le paralizó la mitad del cuerpo porque rabió mucho […], quien la ayudó a salir fue doña Estefa, con masajes, y Guille, con las hierbas, ellos no faltaban a la casa. Yo me acuerdo de un primo, él la ayudo más con las mudas, pasar el cuy por el cuerpo para extraer la enfermedad (EE10 0614).

Esta cita nos plantea, que frente a las secuelas de nostalgia, aparecen estrategias locales de sanación como parte de un entrenamiento de vida vinculada al campo, la naturaleza y la cultura local. Naturaleza y cultura han permitido desarrollar habilidades frente a continuas e históricas adversidades estructurales y se recurren a ellas en situaciones extremas, como las vividas en la región de Ayacucho. Esto, nos permite comprender cómo el contacto con la naturaleza es adiestrador, la naturaleza enseña que así como se inicia se termina, es cíclica. Y eso adiestra, enseña a seguir haciendo. En el campo no se puede permanecer completamente aislado o indiferente y así se desarrollan capacidades de toda índole, como la valiosa imparcialidad de la persona mayor, que es capaz de ver el bienestar

colectivo antes que el personal. Al ser una persona anciana, es poseedora de mayor riqueza cultural.

Por otro lado, emerge la oración, que se convierte en un recurso muy importante para enfrentar las consecuencias del conflicto armado interno, la religión, etimológicamente, religa, cohesiona lo separado y desestructurado; por ello «se propagan los grupos evangélicos en las comunidades» (EE8 1114).

> La religión ha sido un recurso muy bueno para fortalecer a la gente, por eso ahora hay mil iglesias. Los afectados por la violencia política han encontrado un recurso en su fe en Dios […] porque no han encontrado otro recurso, se han agarrado de su fe y ha salido adelante mucha gente (EE10 0614).
>
> Quispillacta es pueblo evangélico y se han puesto a orar, a ayunar, han ayunado con animales, pueblo general, para que haya pacificación [...]; la gente seguramente entregaban hasta por calumnias, él también era terrorista, y ya mataban. En otros pueblos ha sido así, pues, han desaparecido pueblos enteros después de las matanzas (EP2 1114).

La última cita no solo grafica la apuesta por vivir en paz, sino también la relación con la naturaleza en la que los animales forman parte integral de la comunidad humana andina y también ayunan por aquello que hará bien a la comunidad.

La manera de procesar la pérdida es diferente. Si bien es cierto hay personas que señalan haber aceptado la experiencia de pérdida, también hay otros que reconocen que en sus propias familias no ha sucedido de la misma manera.

> A nivel emocional […] Yo siento que no llevo cargas [ni] heridas, aunque eso no significa que lo que lleva mi hermano y mi mamá no me pueda afectar. Mi hermano sí lo ve con otra mirada (EE10 0614).

4.2. La acción frente al malestar

Las relaciones después del conflicto armado no solo están caracterizadas por el dolor y el sufrimiento, sino también están matizadas con prácticas cotidianas que derivan en bienestar para las personas.

> A veces cuando nos encontrábamos con las amigas, nos poníamos a jugar jaloneándonos, nos hacíamos cosquillas y así, si no estábamos con la amiga, estábamos con la *puchka* (hilado) o la *awa* (tejido) y así hasta el *simpatu* (trenzado) (EP1 1114).

El disfrute tiene espacios y formas propias; cuando ya se ha cumplido con la labor asignada por la familia de cuidar a los animales, entonces, surgen actividades que producen sensación de bienestar. En el caso de las mujeres, el hilado y el tejido, las cuales son actividades productivas realizadas con sus manos, que permiten producir ropa, utilizada no solo por ellas mismas, sino por los varones y los niños de la comunidad. En este caso, las mujeres encuentran disfrute en hacer lo que saben, en reproducir una práctica ancestral y en sentirse parte de una historia viva y colectiva.

> Cuando [las ovejas] comían bien, en la pampa descansaban y nosotros hacíamos el *awa* (tejido), ya también tejíamos con palitos, con croché, hasta con la misma *millwa* (lana de oveja), lavo la *millwa*, la deshilacho, luego jalando, jalando tejo con palito y así hago, pues. En nuestras manos llevábamos y con eso hasta chompas hacíamos, capas. […] Para tejer una chompa, entra de una cortada de una oveja casi un kilo, a veces pesa, pues. Cuando la *millwa* es de un carnero maduro […] Luego de deshilacharlo la lavo con agua caliente, bien blanquita, luego ya también la deshilacho y le saco sus grumitos y para luego enrollarla jalando así, o si no, lo junto con el *puchka tullu* […] el mismo hilo le pongo […] Son esas cositas que hago, pues, si calienta, hago hasta chalequitos, y aquí vengo así nomás, pues, en la chacra caminamos con eso nomás, con la bayeta. Hilábamos con la mano y en el telar tejíamos, y con lo que se tejía en telar se ponían los varones, también con hilo nomás su pantalón, había la manta también de la lana de oveja, nomás (EP1 1114).

El bienestar emocional no solo es presente, aparece también como esperanza, da fortaleza para convivir con el problema, implica tener la posibilidad de dejar a un lado el problema pero no olvidarlo, el hacer y seguir haciendo sirve como estrategia para convivir y no estar concentrados solamente en el conflicto. Esta cita demuestra que el bienestar está asociado al hacer, al trabajo, al desarrollo de actividades productivas —útiles— o artísticas.

> Pensar en el futuro en su familia, hacer y seguir haciendo […] conviven con el problema. Pensar en el futuro les da voluntad […] el motivo de la persona es tener algo en el futuro para sus hijos […] Yo creo que para seguir viviendo dejan a un lado el problema. Al menos yo he visto que cuando dos personas tienen conflicto en las fiestas, se insultan […] siempre van a hablar del terreno, especialmente se insultan, a veces se pelean, van a mayores (TE3 0814).

La acción es el contrapeso al sufrimiento, ubica a la persona en un rol activo, lo convierte en protagonista de su propia vida, a pesar de las circunstancias. La capacidad de acción se refuerza por las convicciones de la persona y por el valor de la cultura. No se olvida completamente el conflicto, que se retoma y deja de lado según el momento, como se observa en la siguiente cita: «Ella se va resentida pero continúa con sus quehaceres» (TE3 0814).

Por otro lado, observamos que la creencia en las ventajas de la acción impulsa a recurrir a la justicia formal como última instancia, aún con experiencias fallidas en el sistema.

> Un conflicto siempre genera problemas internos en las personas, y estos problemas no son muchas veces tomados en cuenta para que el juez pueda determinar. Es cierto, le dan la razón [a uno], pero ni siquiera los propios jueces pueden resolver este tema […] porque hay daño y esto va seguir de generación en generación (TD3 0814).

La violencia disminuye la posibilidad de seguir actuando en búsqueda de la resolución del conflicto. Ella restringe la capacidad de respuesta y

bloquea las acciones, y esto perjudica el bienestar emocional. Los saberes prácticos y la capacidad de actuar sobre la naturaleza o el entorno social son presupuestos para alcanzar el bienestar emocional. El CAI y los numerosos conflictos interpersonales que dejó como secuela no han destruido ese saber-hacer ni esa voluntad de acción, pero los han afectado significativamente.

Los estudiantes participantes logran explayarse en las diferentes dimensiones del bienestar emocional, su concepción, su afectación y las estrategias para hacer frente al malestar. Los testimonios evidencian que estos temas se nutren de su experiencia de vida, de su pasado, historia, cultura y entorno. El bienestar emocional está integrado a su desarrollo profesional y a sus concepciones de justicia comunal y estatal. Los estudiantes no dejan fuera su identidad ni su experiencia de vida y logran darle cabida en el espacio de la universidad.

Capítulo 6.
Encuentros y desencuentros de la justicia comunal con la justicia de paz y la justicia letrada-profesional

Antonio Peña Jumpa

En el mundo rural de Ayacucho, la justicia comunal —presentada desde la experiencia de los estudiantes y docentes universitarios en los capítulos precedentes—, se complementa con la justicia de paz no letrada y la justicia letrada o profesional. La justicia de paz es aquella cercana a las comunidades o población rural porque normalmente labora en el mundo rural de ellas, pero también es cercana a la justicia letrada o profesional porque es designada y supervisada por esta. Esta última, la justicia letrada o profesional, en cambio, es la que corresponde a la labor de los magistrados abogados, integrados por jueces y fiscales, quienes normalmente desempeñan su labor en la ciudad o en espacios urbanos, con muy poca relación con el mundo rural.

En las páginas siguientes nos ocuparemos de los jueces de paz y de la justicia letrada profesional de los jueces y fiscales, esta última también identificada como «justicia ordinaria». Partiremos de la misma experiencia rural de los estudiantes y docentes universitarios, pero también del testimonio de un exjuez de paz y de la experiencia de estudiantes del Consultorio Jurídico Gratuito de la UNSCH. Presentamos el trabajo de los jueces de paz y de los jueces letrados o profesionales teniendo como referencia la experiencia de justicia comunal o justicia local desarrollada previamente.

La justicia de paz no letrada, o, simplemente, justicia de paz, se encuentra en el medio, entre la justicia deseada por la comunidad y la justicia requerida por las autoridades judiciales que designan al juez de paz[1]. La relación con la primera es material, de la experiencia diaria o el sentido común, mientras que la relación con la segunda es formal, de respeto o sometimiento a las normas o códigos y los procedimientos. En el presente subcapítulo nos ocuparemos de la primera relación, aquella que acerca más al juez de paz con su comunidad. Para ello nos ocupamos primero del ámbito de los conflictos en los que interviene el juez, para luego ocuparnos de la labor del juez de paz en sí.

1. El ámbito de los conflictos: problemas grandes y pequeños

Como hemos apreciado en capítulos precedentes, los testimonios de estudiantes y docentes nos presentan una experiencia de justicia comunal basada en una variedad de conflictos: conflictos de posesión y propiedad de terrenos, conflictos por acceso al agua, conflictos por daños de chacras y conflictos por pareja escogida[2]. Entre estos tipos de conflictos, a su vez, podemos encontrar una mayor diferencia al interior del tipo: cada conflicto de un tipo determinado es, a su vez, diferente a otro conflicto del mismo tipo. Esto hace que la variedad de conflictos se multiplique y haga difícil su tratamiento para determinar qué persona o autoridad es competente para su resolución.

[1] El juez de paz no letrado es designado y supervisado por la justicia letrada o profesional. La ley que regula actualmente la labor de los jueces de paz, la ley 29824, publicada el 3 de enero de 2012, establece que la forma ordinaria de acceso al cargo de juez de paz es por elección popular, y excepcionalmente es por selección del Poder Judicial (artículo 8). Sin embargo los limitados procesos electorales para esa elección popular del juez de paz ha hecho que lo normal sea su selección por el Poder Judicial, específicamente por la corte superior respectiva. En el mismo sentido opera el control o supervisión de los impedimentos, deberes y prohibiciones de los jueces de paz.

[2] Ver al respecto el capítulo 4, en el ítem 3 específicamente.

Una manera sencilla como la población rural ha sistematizado esta variedad de conflictos es distinguiendo entre conflictos «pequeños» y «grandes». Esta es una clasificación que existe en la concepción de nuestros entrevistados a partir de su conocimiento de la población rural con la que han convivido[3].

El concepto de conflicto pequeño es el siguiente:

> Hay problemas pequeños entre familias, entre vecinos o también de familias que se invaden las tierras del otro pariente. Eso solucionaba el presidente de la comunidad, la directiva comunal con su presidente, sus secretarios, los fiscales […] Ahora más los jueces de paz (EP2 1114).

De acuerdo a la cita podemos apreciar el significado del conflicto pequeño como aquel que involucra a vecinos y miembros familiares sobre sus tierras o chacras. En tal caso, la competencia de su resolución era del presidente de la comunidad y su directiva comunal. De acuerdo a nuestra cita, hoy estos conflictos corresponden más a la competencia del juez de paz.

Pero también hay conflictos más grandes o graves: el caso de daños en la chacra cuando los produce un animal y, a su vez, se producen insultos y peleas entre las partes.

> [Si] los animales de uno invaden la chacra del otro y malogran la chacra, comen los productos […] eso es más función de la municipalidad, si eso, por ejemplo, se complementa con insultos, peleas, eso sí me dan [como juez de paz], pero si es simplemente daño no, […] eso es un caso menor que las partes dicen cuánto daño te ha hecho, te pagaré, te lo soluciono […] la costumbre es muy fuerte. (ED1 1114)[4].

---

[3] La distinción entre conflicto «pequeño» y «grande» sigue probablemente la misma distinción que tenemos en los procesos judiciales cuando distinguimos procesos de menor cuantía respecto a los de mayor cuantía (Derecho Procesal Civil), o procesos por faltas frente a los procesos por delitos (Derecho Procesal Penal).

[4] Las declaraciones señaladas con este código fueron realizadas por un docente UNSCH, ex juez de paz.

De acuerdo a la cita, se puede apreciar que si el conflicto solo consiste en daños a la chacra por los animales, la autoridad, el agente municipal o la autoridad comunal resulta ser competente para su resolución[5]. Pero en el supuesto que el daño a la chacra se complemente con insultos y peleas, la autoridad competente resulta ser el juez de paz. El conflicto se hace grande o grave cuando se suman la riña o peleas e insultos, en tal caso el juez de paz es la autoridad competente para su resolución.

Pero, también se presentan casos más grandes o muy graves. Un testimonio de estudiantes lo refiere en los siguientes términos:

> Problemas más fuertes hay de engaños, violaciones, infidelidades. Antes eran casos leves como tu animal se ha comido mi sembrío, así era antes, pero ahora ya son muy graves (EE1 1114).

En estos conflictos donde se combinan los engaños, las violaciones e infidelidades ya no es competente formalmente el juez de paz, sino el juez letrado o profesional. Se tratan de conflictos más grandes o más graves cuya resolución, se puede entender, corresponde a personas que tienen «más autoridad» para resolverlos.

En el siguiente testimonio se puede apreciar el conjunto de conflictos distinguidos entre los más pequeños y los más grandes.

> Mi mamá me contaba que cuando una persona tenía problemas por ejemplo cuando en una familia se peleaba y cuando no encontraban solución, iban al presidente, al juez de paz, ellos ordenaban la calma de la familia, siempre los conflictos de terrenos familiares esos eran (EE5 1114).
>
> Pero si por medio hay problemas […] existe la denuncia a la otra persona que le ha perjudicado [van] ante el juez de paz o el gobernador.

---

[5] La autoridad municipal es la competente siempre que las chacras correspondan a comunidades o propietarios cercanos al distrito o cuando la comunidad se ha constituido a su vez en centro poblado y cuenta con autoridad municipal. En otros casos resulta ser competente la misma autoridad comunal o la asamblea comunal, como se ha explicado en el capítulo previo (ver punto 2.3).

> También interviene el Poder Judicial en robo, violación, quizá o de repente haya violencia familiar […] ya lo derivan a la fiscalía o Poder Judicial (EE9 1114).

Como puede apreciarse, en los casos de pleitos de familia relacionados a terrenos o chacras, resultaba competente la autoridad comunal o el juez de paz. Si bien, a partir de la cita, no es clara la diferencia entre cuándo corresponde acudir al juez de paz o a la autoridad comunal, podemos entender que en caso el conflicto sea grande o grave —por los insultos y lesiones— comprometa más al juez de paz.

Pero el testimonio también describe la situación de un conflicto más grave: esto es cuando existe denuncia de por medio. En tal caso, se recurre al juez de paz o el gobernador. Si el conflicto es más grande o más grave aún, la autoridad competente resulta ser el juez letrado o profesional del Poder Judicial y el Ministerio Público. Esta última situación involucra los conflictos de robo, violación y los relacionados con la violencia familiar.

En suma, podemos apreciar que la distinción entre conflictos «pequeños» y conflictos «grandes» en las comunidades o pueblos rurales de nuestro estudio es simbólica, no tiene relación a la complejidad del conflicto. Se usa el término conflicto «pequeño» en tanto lo pueden resolver con sus propios órganos de resolución o al interior de su comunidad o centro poblado rural, sin extenderse a los órganos de resolución externos. En cambio, el conflicto «grande» es cuando se extiende y se recurre a órganos externos. En este sentido, puede ocurrir que un conflicto «pequeño» se convierta en «grande» cuando requieren la intervención de un órgano externo. De ahí también se puede deducir que tras un conflicto «pequeño» sea más posible la conciliación, en tanto en los conflictos «grandes» se espere la aplicación de una decisión que siga un mandato normativo, con la sanción e indemnización que corresponda.

2. Pluralidad de autoridades y jerarquía

Se aprecia que así como existe una pluralidad de conflictos, también existe una pluralidad de autoridades para su resolución. Se recurre a estas autoridades u órganos de resolución entendiendo que existe un orden o jerarquía. Así se describe en otro testimonio:

> Pero también el juez ya arreglaba para las indemnizaciones para la otra parte, el juez ya se encargaba de eso. Por ejemplo, primero arreglaba y esos arreglos lo hacia el envarado con el agente municipal, si ellos ya no podían ya pasaba a la directiva comunal y si ellos ya no solucionaban ya encargaban al juez, si el juez no podía ya pasaba al distrito de Chuschi, del distrito de Chuschi pasaba a Cangallo, a Ayacucho, a Lima, así andaban los litigantes (EP2 1114).
>
> La señora [...] lo que hace es quejarse. En eso hay dos figuras: uno es el juez de paz no letrado, que lo eligen las personas que viven en ese anexo, y la otra figura es el teniente gobernador. [Pero] como ya había de por medio lesiones y otro tipo de faltas y delitos no podía intervenir [...] y lo único que hizo fue levantar un acta para constatar que realmente había ocurrido ese hecho, que él tenía conocimiento [...] y también de las lesiones que habían sufrido las personas (TE1 0514).

En el conocimiento de nuestros entrevistados podemos notar que los conflictos son sometidos en forma escalonada o jerárquica ante las diferentes autoridades. Frente a un caso grave o difícil de daños, con fijación de indemnización, la primera autoridad en intervenir para su resolución es el «envarado» o el agente municipal. Estas autoridades pueden ser ubicadas dentro de la primera instancia del procedimiento de resolución de conflicto. En caso estas autoridades no pudieran resolver el conflicto, por su complejidad o por propia decisión de las partes en conflicto, se recurre a las autoridades comunales. En este caso el presidente y su directiva, o el teniente gobernador actuarían como una segunda instancia. Si la autoridad comunal no pudiera resolver el conflicto identificado como

de indemnizaciones, la autoridad competente sería el juez de paz quien actuaría como tercera instancia.

Sin embargo, puede ocurrir que la autoridad del juez de paz tampoco pueda resolver el conflicto especializado de daños e indemnización. En tal caso se trasladaba el conflicto a las autoridades del distrito o de la provincia. Para ello, se identifica que el conflicto se ha complejizado sumándose el calificativo de «faltas y delitos», lo que hace indispensable la denuncia de por medio y el recurrir a las autoridades letradas o profesionales como son los magistrados del Poder Judicial y del Ministerio Público. En tal caso, estas autoridades intervendrían como una forma de cuarta instancia para las partes del conflicto, aunque en términos procesales del Estado dichas autoridades constituyan la primera instancia.

Cuando el juez de paz no es competente para resolver el conflicto, aplica lo que conocemos como levantamiento de un acta, tal como se describe en la segunda cita. El acta constituye un medio de prueba que acredita el hecho ocurrido.

3. El juez de paz y su ámbito de resolución de conflictos

El juez de paz es una autoridad de la comunidad, pero también del Poder Judicial, como hemos indicado. Sin embargo, por su ubicación y las características que referiremos a continuación, está más cercano a la comunidad con la que labora que a la majestad jerárquica del Poder Judicial. Junto con las autoridades comunales constituyen lo que podemos identificar como una justicia local, a nivel de las comunidades o centros poblados rurales.

3.1 ¿Cuál es la función del juez de paz?

El juez de paz es ante todo una autoridad conciliadora. No es una persona que resuelve y pone fin al conflicto a través de un fallo o sentencia, sino que resuelve a través del propio acuerdo de las partes que se encuentran en conflicto. Así lo da a conocer un ex juez de paz en su testimonio:

> Son pura faltas, la atribución del juez son pura faltas no pueden tocar delitos no, es pura falta, y la función de juez de paz es netamente conciliador no es tanto sancionador porque de ello más corresponden a los letrados. Cuando se presentan problemas los que tienes que hacer es dar la conciliación (ED1 1114).

Como se explica en el testimonio citado, el juez de paz no es sancionador, sino conciliador. Su competencia está sobre las faltas, no los delitos, y sobre aquellas sí se puede conciliar. Los delitos son actos humanos graves que las normas del Estado sanciona normalmente con prisión, en tanto que las faltas son infracciones humanas leves, cuyas sanciones son multas o servicios comunitarios[6].

Para ello, el juez de paz hace uso de las costumbres como principal fuente de derecho para la resolución del conflicto. Así:

> Fundamentalmente [aplico] la costumbre de los pueblos [. Se trata de] un poco ver la realidad de las personas, [y tener] más [en] cuenta tu criterio del momento, no hay una rigidez legal. Claro que yo tenía mis códigos civil, penal; me había comprado y leía todo eso pero la circunstancia en la que yo actuaba muchas de estas leyes no podían ser aplicables (ED1 1114).

La costumbre de un pueblo es entendida como el derecho de ese pueblo. En el testimonio de nuestro juez entrevistado este derecho de la costumbre es el derecho de la comunidad o del centro poblado en el que ejercía su trabajo. En estas comunidades o centros poblados, el derecho de la costumbre es el que corresponde a la realidad de las personas identificadas con dichos lugares, y sobre todo es el de un derecho no rígido para su aplicación. En estas personas y sus autoridades destaca la flexibilidad al

---

[6] Conforme a la doctrina del Derecho Penal, el delito es «toda lesión o puesta en peligro de bienes jurídicos prevista en una norma jurídico-penal, no justificada por alguna circunstancia particular e imputable, como acto culpable, al autor, quien se hace merecedor de una pena […]» (Hurtado Pozo, 2016).

aplicar el derecho: importa mucho el momento o las circunstancias en los que se aplica ese derecho de la costumbre.

Contrario a las cualidades flexibles del derecho de la costumbre se presenta el derecho de las leyes. En este caso, por propia definición de nuestro entrevistado, el derecho resulta rígido. Se trata del uso de los códigos civil y penal, principalmente, a través de los cuales la norma se aplica de forma taxativa, importando poco o nada el momento o las circunstancias en los que se encuentren las partes del conflicto.

3.2. El derecho formal y el juez de paz

El juez de paz aplica el derecho desde la realidad más que desde los códigos. Para entender esta afirmación es importante comprender que formalmente el juez de paz está sometido a las leyes y su competencia aparece delimitada por dichas leyes. La Ley de Jueces de Paz delimita sus atribuciones, restringiendo, a través de normas, su intervención en determinadas materias[7].

Sin embargo, a pesar de esa limitación formal, se produce una actitud singular de los jueces de paz. Ante la presión de las partes y de la comunidad o centro poblado en que labora, el juez de paz tiene que resolver el conflicto al que lo someten las partes, aunque le esté prohibido o se encuentre fuera de la delimitación de atribuciones otorgadas por ley.

> [...] Varios casos he fallado así, que no eran mi competencia. Yo sabía que no era de mi competencia, de repente alguien me demandaba y yo salía perdiendo [si no resolvía] porque en la situación que uno se mueve también casi casi como que te obliga que tienes que resolver (ED1 1114).

[7] La Ley de justicia de paz, ley 29824, regula la competencia y el procedimiento que debe utilizar el juez de paz. Así, en el artículo 16 de la Ley se regula su competencia en conflictos familiares, conflictos patrimoniales, conflictos de menores, y conflictos relacionados con faltas. En los artículos siguientes se suma su competencia en actividades notariales, en levantamiento de cadáveres y en casos de hábeas corpus. Fuera de estas materias, la competencia del juez de paz está limitada, y, por qué no decirlo, se encuentra prohibido de ir más allá.

Aunque no es atribución o función principal del juez de paz emitir fallos, como hemos indicado, nuestro ex juez entrevistado da a conocer la necesidad de realizar tal función. En determinados casos, se presenta la exigencia de parte de la comunidad o el centro poblado en el que trabaja para cumplir con su labor. Esa exigencia no tiene en cuenta la ley del Estado, sino el conflicto en sí y por ello el juez accede a ir más allá de las atribuciones legales.

La explicación de esta forma de actuar del juez de paz se encuentra, en gran medida, en que las normas del Estado no necesariamente se aplican a la realidad de la comunidad o el centro poblado en donde el juez cumple su trabajo. La realidad de estas comunidades o centros poblados desborda el contenido de las normas estatales. Así lo podemos apreciar del caso de las sanciones por faltas que se regulan en los códigos, pero que no resultan aplicables a las partes de un conflicto:

> Supongamos que una persona ha cometido una falta y te dicen ver las faltas. Efectivamente si la persona que cometió la falta, está probada la falta, [el Código] dice que la sanción es de quince días de trabajo comunitario por la falta que ha cometido. Entonces cuando tu aplicas o quieres aplicar esa sanción, quince días para esa persona campesina es demasiado, eso es la mitad de un mes y ¿de qué vive?, ¿de qué come?, no se puede. Entonces uno tiene que ver cómo lo puede [resolver], ya, de repente, bajarlo a cuatro días [y] ver cómo lo complementa con otra sanción más. Uno ya tiene que jugar su criterio y es más, tiene que ver la condición de la persona. Unas personas son, digamos, de una condición muy humilde, pero lamentablemente cometen faltas, entonces tienes que someterlos sí, pero uno tiene que medir de acuerdo a la circunstancias que se le presente en el tema, por ejemplo, de asistencia familiar (ED1 1114).

Una sanción por una falta cometida —de lesiones producto de una riña, por ejemplo— puede estar normada bajo la forma de quince días de servicio comunitario, de acuerdo al testimonio citado. Si el juez aplica la norma sancionando al infractor con quince días de servicio comunitario,

cometería un abuso en su contexto. Al aplicar esa sanción contra la parte «culpable», está aplicando la sanción también contra la familia de esta. Quince días de limitación de un miembro de una familia significa un daño a toda la familia. De ahí que, de seguir con la aplicación de la sanción en los términos normados, puede producir un mayor daño y, con este, un mayor conflicto desde la familia sancionada. Al final no resolvería el conflicto, sino lo agravaría.

De ahí que no exista duda para el juez de que en lugar de aplicar la norma taxativamente la aplique flexiblemente. Aunque vaya contra la norma, prefiera estar bien con los miembros de la comunidad o el centro poblado en el que labora. Por ello no dudará en reducir la pena o sustituirla de acuerdo al contexto en que labora.

3.3. La aplicación del chicote como forma de sanción

La actuación del juez de paz contra lo que ordena o prohíbe la ley se aprecia en forma más notoria cuando se asumen los castigos físicos como indispensables para resolver los conflictos. Los castigos físicos aparecen como una forma de sanción que es aplicada por el juez de paz, pero en particular por la misma población para resolver sus conflictos. Particularmente, el uso del chicote en la decisión del juez de paz, ante el pedido de las propias partes del conflicto, resulta ser una práctica que cabe resaltar del encuentro con la justicia de paz en Ayacucho.

El uso del chicote como un acto de decisión del juez de paz o ante el pedido de las propias partes se puede apreciar en la siguiente cita:

> Cuando se comprueba el hecho, por ejemplo, el infractor se le echa chicote, además de lo que va a reponer el pago, por ejemplo, por el robo de gallinas. Igual también yo he tenido varias oportunidades que tirarles chicote a las personas [...] Si porque yo soy la autoridad, entonces yo mismo tengo que tirar chicote porque si, digamos, yo mandaba a otro, no sería efectiva. (ED1 1114).

> [¿Si la otra parte no está de acuerdo con la sanción?] Esas circunstancias no se me presentó, creo en parte eso se acepta porque es costumbre, o sea en mi pueblo es una costumbre que el agraviante generalmente se sanciona y no hay mayor lugar a oposición, eso es una cuestión aceptada en mi pueblo. Por ese lado no tuve mayor inconveniente de que la gente rechazara o se negara aquello porque exigen (ED1 1114).

El chicote aparece como un elemento institucionalizado de la sanción que la población rural y el juez de paz deciden aplicar frente a determinados conflictos en las comunidades o centros poblados de Ayacucho. Se trata de una práctica sistemática cuya decisión de aplicación depende de la autoridad comunal o del propio juez de paz. En el caso del juez de paz, el castigo lo aplica o materializa él mismo. Ante casos como el robo de gallinas, en forma adicional a la conciliación en que se repone lo robado, el chicote cumple la finalidad de materializar el castigo y evitar que el robo se vuelva a repetir. Es una medida disciplinaria que, a su vez, se expresa como una forma de llamada de atención contra el culpable y contra el conjunto de miembros de la comunidad requiriéndolos a que no cometan el mismo hecho.

De acuerdo a la cita, se puede entender que el chicote es percibido por los comuneros o pobladores rurales como un castigo o pena aplicable a determinados tipos de casos. Corresponde a lo que ellos denominan conflicto «pequeño», pero no limita que pueda estar presente también en los conflictos «grandes».

En los conflictos «pequeños» el chicote complementa la conciliación. Por ejemplo, en un caso de abandono familiar practicado por el esposo de una familia comunera, donde tras el abandono ya realizado el esposo decide regresar y conciliarse con su esposa y la familia de ambos, se produce la conciliación, pero al mismo tiempo la aplicación de chicotazos por la mala actitud realizada por el esposo.

En los conflictos «grandes», los comuneros o pobladores rurales también recurren al chicotazo, pero cuando el conflicto es ante el juez de paz, tal como aparece en la cita. En este caso se actúa como si se tratase

de un conflicto «pequeño». En cambio, ante el juez o fiscal profesional, del Poder Judicial o del Ministerio Público respectivamente, es raro o no permitido el uso del chicotazo. El juez de paz (no profesional) actúa como si fuese un órgano local de las comunidades o centros poblados rurales de nuestra zona de estudio. El juez y el fiscal profesional, en cambio, actúan plenamente como órganos externos del Estado, ajenos aún a dichas comunidades y población rural, y aplicarán contra la falta o el delito cometido el castigo o pena que prevea la ley, en la que están prohibidos castigos como el chicotazo.

Es evidente que la aplicación de estos castigos físicos en las sanciones decididas por la autoridad comunal o el juez de paz violan los derechos fundamentales reconocidos formalmente en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, también regulados en nuestra Constitución Política. Particularmente los derechos a la integridad física y al debido proceso aparecen transgredidos[8]. Sin embargo, en la concepción del juez de paz, pero sobre todo en la concepción de la población a la que sirve o con la que trabaja, ello no ocurre.

Como indica nuestro ex juez entrevistado, la aplicación del chicote es parte del derecho de la costumbre de la comunidad o del centro poblado donde labora. Al ser parte de este derecho, no hay oposición ni de los sancionados ni de la comunidad o centro poblado. Es más, como se indica en la segunda cita, es la misma comunidad la que exige que se aplique dicha forma de castigo en la resolución del conflicto.

Un tema importante de análisis y discusión es ciertamente el significado del trato «inhumano» y «degradante», como se regula en las normas internacionales, del castigo del «chicote» en las comunidades y

[8] Estos derechos aparecen reconocidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), que puso fin a la Segunda Guerra Mundial. Ver al respecto el artículo 5 de dicha declaración que prohíbe la tortura y las penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes; así como los artículos 8, 9, 10 y 11 que regulan los derechos específicos que amparan el debido proceso policial, fiscal y judicial de toda persona. En el mismo sentido, dichos derechos aparecen reconocidos en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966), así como en nuestra propia Constitución Política del Perú (1993).

población rural de nuestro estudio. Si bien en nuestra investigación no focalizamos este tema de análisis y discusión[9] (ver capítulos 4 y 10), tras los talleres con docentes y estudiantes de Ayacucho puede entenderse que el castigo del chicote es una práctica que va más allá de su calificación de «inhumana» o «degradante» en ellos: su práctica se vive como moral o ética, más que como física. Se castiga con el chicote para someter ante la comunidad al individuo culpable y llamar la atención del conjunto de miembros de la misma comunidad con el fin que conductas como la del culpable no vuelvan a repetirse. Al aplicarse el chicote como castigo ciertamente hay un daño físico «inhumano» y «degradante» sobre el individuo culpable, pero al mismo tiempo hay una expresión simbólica de la comunidad para con sus miembros: evitar esa conducta dañina.

En las comunidades rurales de nuestro estudio el chicote aparece entonces como un castigo físico, aunque también moral y ético. Pero notemos que se trata de un tipo de castigo físico que reemplaza otros castigos físicos. Así, el chicotazo reemplaza castigos como la cárcel, la expulsión de la comunidad, entre otros. No aceptan estos últimos castigos por considerarlos contrarios al tipo de concepción de su vida social y cultural, basado en una economía de intercambio de fuerza de trabajo y autosostenimiento. La cárcel, por ejemplo, que es muy práctica y popular en sociedades urbanas, se presenta en el mundo rural de las comunidades de nuestro estudio como perjudicial al limitar el desarrollo autosostenido de la familia del culpable, expandiendo el daño físico en lugar de agotarlo o eliminarlo al lado del conflicto. En las comunidades rurales se cree en la conciliación inmediata con el culpable, que solo es posible tras la aplicación del castigo con el chicotazo cuando corresponda.

El tema es discutible académicamente. Desde la teoría del derecho del Estado, la transgresión de los Derechos Fundamentales o de los Derechos Humanos identificados previamente, y a los que podemos sumar muchos

---

9 Ver al respecto la metodología asumida en el capítulo 3, las prácticas de resolución de conflictos comunales en el capítulo 4, así como la proyección de temas para el debate que brota de nuestra investigación señalada en el capítulo 10.

otros, ocurre. Sin embargo, desde el derecho analizado en la realidad o en la práctica local de las comunidades y del juez de paz, ello no ocurre.

Tras el tema del tipo de castigo con el chicote se presenta un debate no abordado en la presente investigación: el debate de la universalización de los derechos humanos y el de la diversidad cultural. Existe una dicotomía histórica aún difícil de definir o resolver: la dicotomía de los derechos humanos universales — como sería la prohibición de castigos como el chicotazo— versus los derechos humanos particulares, definidos por la identidad cultural o social de una comunidad que cree en la aplicación de los chicotazos como medio de resolución de determinados conflictos[10].

En el mismo sentido, hay muchos ejemplos tras los que es posible debatir cuándo nos encontramos frente a un acto delictivo o inhumano en un contexto pluricultural. El castigo del chicote es un ejemplo de ello. Sin embargo, hay otros ejemplos más contradictorios aún, tal como ocurre con el adulterio. En las comunidades rurales y andinas como las de Ayacucho el adulterio es prohibido y calificado como delito. Para el Estado peruano, en cambio, el adulterio es solo una causal de divorcio, pero no es un delito. Si bien el castigo del chicote contradice la normatividad jurídica de un Estado democrático como es el Perú, ¿por qué no la contradice también el adulterio? Para las comunidades rurales el adulterio sí la contradice y por ello lo tipifican y sancionan como delito, pero para el Estado oficial no ocurre lo mismo.

3.4. Participación del entorno familiar de las partes en conflicto

El juez de paz desarrolla su labor en forma semejante a como lo hacen las autoridades comunales. En el caso de conflictos de dos partes, es indispensable la participación de las familias de ambas partes. Es más,

[10] Sobre la dicotomía presentada, de los derechos universales vs. la identidad cultural, se puede revisar una enorme bibliografía a nivel mundial. Solo como referencia para nuestro estudio, y en particular focalizado en la realidad peruana, se puede consultar a Giusti (1999), Eberhart (2002), Peña (2009, 2002, 2000).

es común que cuando el conflicto se «agranda», sea mayor el número de miembros de la familia que recurren ante la autoridad judicial. Si el caso llega al juez de paz, la actuación de las partes con sus familias sigue ese procedimiento.

> Lo típico de los problemas es que la familia participa en la solución del problema. Ambas partes vienen con la familia: la mamá, el papá… porque ellos son jóvenes, entonces la familia más cercana viene. Puedes tener de ocho a diecinueve personas, viene toda la familia, porque eso es costumbre. Todos participan, a veces te piden la palabra o hablan más. Sobre todo cuando es violencia familiar, la familia es partícipe […] nos dicen, «que se corrija, que el juez aplique la máxima sanción para que no vuelva a ocurrir el hecho» […] Hay mil argumentos (ED1 1114).

Sin embargo, esta participación familiar, no deja de ser también compleja. En una experiencia de nuestro ex juez de paz entrevistado, ante la resolución de un conflicto familiar sobre la pensión de alimentos de un niño, el conflicto con participación familiar derivó en una riña extrema:

> Había un caso de pensión [de alimentos], eran más o menos doce personas […] Tanto era la discusión que no había cuando llegara la solución y les dije «ya estoy cansado, he puesto mi parte, no quieren entender ni aceptar […] van a regresar a la comisaría». Entonces yo les estaba llevando a la comisaría porque mi casa estaba a una cuadra de la comisaría […] y la gente me estaba siguiendo atrás, no me di cuenta lo que iba a pasar; la mamá del hombre le arrebata […] la criatura a su nuera y comienza a […] escapar [La criatura] era un niño de dos años. Hacía eso porque él [el papá] no quería pasar la pensión entonces optaron por esa vía de que la suegra rapte al niño. Ahí comenzó la pelea, comenzaron a agarrarse las señoras, era una trifulca […] No sabía qué hacer, los policías vinieron y ahí recién [...] suspendieron la pelea y se los llevaron a la comisaría; al hombre también lo llevaron y lo mandé a la detención y al día siguiente proseguía el debate en mi oficina, en mi casa. Acaba en que yo tenía que fijar la pensión y devolvieron al niño (ED1 1114).

Como se aprecia de la cita, la participación familiar es indispensable en la resolución del caso. Su participación es de respaldo al miembro de la familia en conflicto, quien normalmente es joven. La participación familiar hace que el conflicto se torne en uno que involucra a las familias, se convierte en un conflicto familiar o entre familias propiamente.

Esta participación familiar colectiva, sin embargo, tiene un riesgo: que el conflicto se torne en una pequeña batalla. En tal caso, el conflicto deja de ser un litigio de dos partes individuales para agravarse en un conflicto de dos partes colectivas que llegan al extremo de enfrentarse físicamente, haciendo indispensable la intervención de una fuerza pública o colectiva externa a ellas, tal como ocurrió en el caso citado. Sin embargo, sobre esta agudización del conflicto, justo brota la resolución. En tal caso, la labor del juez no deja de ser requerida y necesaria para conseguir siempre una resolución alternativa.

4. Los desencuentros con la justicia letrada o profesional

Los ejemplos de aplicación particular de la sanción y el chicote por el juez de paz, así como el de la participación del entorno familiar en la resolución del conflicto, puede mostrar un desencuentro que existe desde la Justicia local con respecto a la justicia de los magistrados letrados o profesionales. Estas formas de sanción y participación colectiva en los procedimientos no podrían ser aceptados por la justicia letrada o profesional de jueces y fiscales.

Teniendo en cuenta que el juez de paz recoge el derecho de la costumbre de la comunidad o el centro poblado en el que labora que, a su vez, se encuentra relacionado con la justicia de las autoridades comunales, desarrollado en el capítulo precedente, y teniendo en cuenta la dificultad de parte de la justicia letrada o profesional de recoger ese derecho de la comunidad o el centro poblado, podemos confirmar la existencia de un desencuentro entre esta justicia que hemos identificado como «local» y la justicia letrada o profesional que podemos identificar como «externa».

Veamos a continuación algunos detalles que explican esta relación de separación.

4.1. La resolución parcial de la justicia letrada

Una de las formas principales como se manifiesta el desencuentro de la justicia letrada se explica por su resultado. Normalmente la justicia letrada termina favoreciendo a una parte y perjudicando a otra. Esto produce la insatisfacción de una parte, lo que en lo inmediato arroja un nivel de rechazo del 50% solo por la forma de resolución.

En contraste, la justicia comunal y la justicia de los jueces de paz tienen una mayor legitimidad. El buscar conciliar a las partes del conflicto, antes que emitir un fallo, es un presupuesto clave para conseguir una mayor satisfacción de esas partes; esto aunque el conflicto sea extremo o complejo. La vida en comunidad obliga a que las partes comprendan la necesidad de conciliar y no conseguir un fallo o resultado parcial. Es una necesidad que las partes en conflicto vuelvan a verse o intercambiar actividades o información en una asamblea o en una fiesta patronal de la comunidad. De ahí que vean la conciliación como la mejor institución para resolver el conflicto.

El siguiente testimonio muestra este contraste:

> Por ejemplo yo veo en las comunidades las soluciones que se buscan tanto de autoridades comunales y del juez de paz es de que se consiga la mayor aceptación de las partes del conflicto o de los que intervienen, la mayor aceptación o sea que la gente lo legitime al juez por la decisión tomada. Pero cuando hablamos de una justicia formal, así consideremos que la ley sea justa y sea correcta y genere bienestar, siempre va dañar a una parte porque la sentencia es a favor y en contra de alguien y va [a haber] alguien contento y [otro] descontento, en cambio la [justicia] comunal es un acuerdo en el cual se busca la mayor aceptación posible (ED1 1114).

Por más que la ley sea aparentemente «justa» o «correcta» siempre afectará a una parte y por tanto se producirá el descontento de esta parte.

En contraste, la conciliación comunal o del juez de paz superará este descontento al comprometer a ambas partes en su resolución. Así una de las partes no esté totalmente de acuerdo con la resolución, su rechazo u odio será proporcionalmente menor al fraccionamiento de la resolución a favor de una de las partes.

Este contraste genera el divorcio entre, de un lado, la justicia de la comunidad y la justicia de los jueces de paz, y, de otro lado, la justicia de los magistrados letrados. Cabe tener presente que estos magistrados letrados eran en el pasado los jueces, pero en los últimos años se han sumado los fiscales o magistrados del Ministerio Público. El divorcio que comentamos, a partir de las entrevistas y testimonios, se produce respecto a ambos: el derecho de los jueces y fiscales letrados en relación con el derecho local de la población incluido el del juez de paz no letrado.

4.2. Los abogados y «tinterillos» buenos y malos

En la justicia de los jueces letrados o profesionales es indispensable recurrir a personas especializadas que faciliten el acercamiento de las demandas o denuncias y sus respectivas defensas de las partes en conflicto hacia dichos jueces. Estos especialistas son los abogados. Sin el abogado no se puede presentar la demanda o la denuncia, como tampoco se puede ejercer la defensa contestando la demanda o absolviendo la denuncia. El abogado es indispensable en el proceso de resolución del conflicto.

Pero, en las zonas rurales de Ayacucho no necesariamente existe el abogado letrado, con título, sino el asesor legal sin título denominado «tinterillo». El tinterillo reemplaza al abogado en aquellos lugares donde este es necesario pero no existe o existe en una mínima proporción.

Existen «tinterillos buenos» y «tinterillos malos», como también existen abogados «buenos» y «malos». Dado lo particular de nuestra investigación en la zona rural de Ayacucho, interesa destacar el rol de los tinterillos. Son estos los que aparecen más citados en los testimonios de nuestra fuente de información. Distingamos entonces entre tinterillos buenos y tinterillos malos.

Los tinterillos buenos son facilitadores o asesores legales establecidos como necesarios en la comunidad o el centro poblado en el que laboran. Son personas identificadas como conocedoras de leyes con el fin de llevar adelante los procesos legales que se siguen ante la justicia letrada. Así:

> Cuando yo fui a Cayara, a la casa de mi abuela, mi abuela me indicaba que en una casa había un señor, «ese señor sabe, dile, pregúntale cómo podemos solucionar» y la casa era disque de un abogado, llamado así por la comunidad, «ahí está el abogado, ahí está el abogado», siempre la gente va a consultar a este abogado. Qué raro decía yo, subo y le digo al señor: «Buenos días, ¿usted es el abogado que estaba llevando el caso de mi abuela?», le pregunto y me dice «No señorita, yo no soy abogado, pero acá la gente a mí me consulta porque yo sé de leyes». No firmaba, apenas había terminado la secundaria, pero la gente lo consideraba abogado porque dice que les guiaba en todo lo que no podían explicarse, no sabían qué escrito hacer pues los abogados cobraban demasiado y este señor hacía esos escritos sin la firma de abogado y orientando a la gente, haciendo función de abogado sin ser abogado y la gente le consideraba como abogado y para todo el mundo el pasaba como alguien que había ido a la universidad (ED1 1114).

De acuerdo a la cita, el tinterillo es ante todo una persona que conoce de leyes o del derecho del Estado y su aplicación en la vida práctica del lugar en donde labora, lo que lo hace cumplir con la función elemental de abogado pero sin serlo. Lo más resaltante es que la población lo considera abogado, pensándose incluso que es una persona que se ha formado en la universidad. Esta definición se relaciona con el tinterillo bueno que aparece descrito en la cita. El tinterillo que identificamos como «bueno» es una persona que se reconoce como no abogado y que sirve en forma económica a la población de la comunidad o el centro poblado en sus asuntos de derecho del Estado. Ante la limitación de recursos pecuniarios de parte de los miembros de las comunidades o centros poblados, el tinterillo bueno es apreciado como indispensable en los trámites o procesos que se sigue en la ciudad ante la justicia letrada.

De otro lado, tenemos a los tinterillos malos. Estos son aquellos que ejercen el derecho como abogados para hacer daño o facilitar la resolución del caso en la forma parcial, antes comentada reproduciendo el conflicto entre las partes. El siguiente ejemplo puede graficar la situación de los tinterillos malos:

> Había pleitos, por ejemplo, caso por terrenos, unos por envidia otros por distribución desigual, porque había otros padres, no sé por qué, dejaban a un hijo no más [como heredero en su testamento]. Cuando muere sus hijos peleaban. «A ti no más por qué te ha dejado, seguro tú lo has dicho, tú has hecho el documento». También en ese tiempo había gentes que se llamaban los tinterillos, hacían nuevos testamentos, el antiguo lo desaparecían, lo quemaban, esto es el documento, por ahí había reclamos. Así decía mi padre «Esto es así, ¿será?, mira bien». «Aquí vas tener, para mi es chiquito, para ti es más grande», siempre había eso pues (EP2 1114).

El tinterillo malo no tiene reparos en quemar o desaparecer documentos válidos con tal de favorecer a una de las partes del conflicto. Incluso reconstruyen documentos, como son los testamentos, dentro del mismo fin de favorecer a una de las partes. El resultado de esta labor es la reproducción o proyección del conflicto entre las partes. Sin embargo, el conflicto será mayor si a través de las «técnicas malas» el tinterillo consigue una resolución judicial favorable a su cliente. Ello ocurre sin que los magistrados letrados ni los colegios profesionales limiten el trabajo de los tinterillos, porque las partes del conflicto no los denuncian sino, por el contrario, lo admiten. Ante la ausencia de abogados, particularmente aquellos que se podrían calificar como «buenos», al ser requeridos por su preparación profesional y sus costos, el tinterillo aparece como indispensable.

4.3. Aprendiendo sobre el acceso a la justicia ordinaria-profesional

En años pasados, las autoridades comunales y los jueces de paz estaban más relacionados con las prácticas y normas tradicionales. El proceso de resolución aplicado a los conflictos que se les presentaban, tenían esta orientación. Con el paso de los años, esta actuación en la labor jurisdiccional se ha ido acercando a los contenidos —prácticas, normas y procedimientos— de la justicia profesional u ordinaria, o ha ocurrido que se recurra directamente ante esta justicia letrada ante las limitaciones de las autoridades comunales por la violencia política[11].

La cercanía que está promoviendo el Estado en las comunidades campesinas de Ayacucho, a través del Poder Judicial y el Ministerio Público, viene produciendo un tránsito de acceso a la justicia letrada o profesional. La presencia del juez de paz está siendo sustituida por el juez letrado (juez de paz letrado) y con ello cambia la expectativa en la población de conseguir una «mejor resolución» de sus conflictos. Este tránsito puede tener su causa en la necesidad de búsqueda por parte de la población actual de una justicia «más conforme» o de mayor satisfacción, que se ha perdido o que no encuentra hoy en su comunidad:

> En el caso del departamento de Ayacucho se rige más o menos por comunidades campesinas, hay una gran cantidad de comunidades campesinas que de alguna u otra manera tienen autoridades y presidentes, jueces de paz no letrados, gobernadores o distintas denominaciones. Ellos anteriormente por la década de los sesenta o cincuenta, porque el Estado no podía llegar [porque] estaba alejado de las zonas campesinas, hacían la vez de jueces, podían solucionar conflictos. Pero en el caso [actual] ya no se puede solucionar estos conflictos porque las personas [por el contexto actual] como que no están conformes y deciden optar [por] el Poder Judicial (TE1 0514).

[11] Ver al respecto el capítulo 5, en el que se presenta los efectos de la violencia política en la justicia local de Ayacucho.

Este proceso de tránsito o cambio ciertamente ocurre en las comunidades cercanas o distritos rurales, donde la justicia letrada ha tomado presencia. Pero también ocurre en aquellas comunidades en donde las autoridades comunales migraron o desaparecieron, producto de la violencia política. En este último caso cabe tener presente que las autoridades comunales desaparecieron de sus comunidades sin la posibilidad de dejar sucesores en los cargos, o sin la posibilidad de transmitir la capacidad de resolución de conflictos a las futuras generaciones.

Es notorio en los testimonios recibidos que las autoridades comunales de Ayacucho recurren con mayor frecuencia a la justicia letrada. Esta frecuencia parece tener su origen también en los nuevos conflictos que se presentan al interior de las comunidades: el reclamo por un servicio básico ante un ente privado o público, o la mala gestión de un trabajador en salud o educación (remunerado por el Estado) que labora en la comunidad. En tales situaciones las autoridades comunales tienen que actuar más como representantes de sus comunidades que como entes resolutores de conflictos, para lo que tienen que litigar o defenderse acudiendo a la justicia letrada. Pero en este tránsito también puede ocurrir que se incurra en actos de corrupción. Así:

> Muchas de las autoridades comunales ya tienen conocimiento de las instancias del Poder Judicial y ahora hay muchos que vienen a solucionar sus conflictos acá [a la ciudad]. Muchos presidentes comunales se prestan para eso, han migrado y vienen con una mentalidad de ingresar al poder y se generaliza y ocurre la corrupción […] antes era un tanto más respetado, se respetaban, pero ahora se está perdiendo paulatinamente. Hay pueblos que sí lo respetan bastante, pueblos que están de aquí a dos horas es un poco menos (TE3 0814).

Según el testimonio citado, la migración de las autoridades comunales a las ciudades cercanas —que podemos extender a los comuneros en general— y el aprendizaje sobre la justicia letrada son las causas por las que se recurre más a ella. Pero esta relación también se manifiesta bajo la dicotomía de «bueno» y «malo». Lo «bueno» es que las autoridades

comunales han ido aprendiendo a defenderse frente a reclamos o procesos judiciales iniciados contra ellos, pero también han aprendido a pasar a la ofensiva dentro de la justicia letrada. Los reclamos por servicios públicos o ante abusos administrativos privados y públicos son un buen ejemplo de ello.

Lo «malo» es que también aprenden de fraudes o actos de corrupción que se puede generar en o con la justicia letrada —como referimos para el caso del tinterillo malo—. La «mentalidad de ingresar al poder [letrado], se generaliza y ocurre la corrupción», es lo que nos dice el entrevistado. Cuando más se relaciona la autoridad comunal con este poder de los magistrados (jueces o fiscales) letrados, se acerca más a la corrupción, según esta percepción. Es un tema que se presta a una mayor reflexión que retomaremos en los capítulos siguientes[12].

4.4. Manifestaciones del desencuentro con la justicia ordinaria

Ante el mayor acercamiento de las autoridades comunales y de los propios comuneros a la justicia letrada, cabe tener presente también las condiciones de su rechazo. Si bien es posible que este acercamiento de las comunidades tenga su reciprocidad inicial en las condiciones de apertura de parte de los propios jueces y fiscales letrados o profesionales, también es posible que ocurra un cierre, restricción o saturación de esta justicia letrada. Esta posibilidad de cierre, restricción o saturación de la justicia letrada mostraría los límites de la propia justicia letrada frente a las necesidades de las comunidades campesinas.

En los testimonios recibidos, estas limitaciones se aprecian a través de dos principales factores: el de las condiciones del profesional que hace de juez, con prejuicios para identificarse con la comunidad en la que labora, y el de las condiciones del contenido del derecho al que está obligado

[12] Ver al respecto los capítulos finales en los que se reflexiona sobre el concepto de justicia y bienestar desde la teoría y la realidad descrita en los capítulos precedentes.

respetar el magistrado letrado, que no necesariamente coincide con el contenido de derecho o justicia al que aspiran los comuneros.

En la primera limitación citamos el caso de un juez profesional que labora cercanamente a las comunidades campesinas «por conveniencia» o por la oportunidad, esperando su cambio. En la segunda limitación identificamos dos casos de claros contrastes sobre el contenido de derechos diferentes en los comuneros y en los jueces profesionales: un caso de familia y un caso de abigeato. Veamos por separado cada uno de ellos.

4.5. Desencuentro desde el magistrado letrado: el caso del juez «convenido»

Los abogados ingresan por concurso para desempeñarse como jueces o fiscales. En tal caso adquieren la calidad de magistrados titulares[13]. Extraordinariamente los abogados son convocados por la Corte Superior o la Fiscalía Superior para completar aquellas plazas que no tiene titulares. Pero en cualquiera de los dos casos, sea por concurso o designación provisional, puede ocurrir que los abogados que asumen la labor de jueces y fiscales lo hacen en lugares alejados a los de sus expectativas: ganan una plaza de un distrito o provincia diferente al que originalmente anhelaron, o son designados en un distrito o provincia alejado al domicilio en el que viven. Esta situación se agudiza cuando el juez o fiscal es seleccionado o designado para un distrito o provincia cuya población mayoritariamente es rural. Entonces ocurre el caso que a continuación citamos:

> Me recuerdo, que antes de entrar a la audiencia después de presentarme [el juez] me preguntó [sobre] algunos docentes de la UNSCH y soltó un comentario: «Aquí no pasa nada, estoy buscando una placita para irme».[…], no percibí que ese juez tenga una mirada de resolución

[13] Los jueces y fiscales ingresan, respectivamente, a la carrera del Poder Judicial o del Ministerio Público a través de concursos públicos de selección que convoca el Consejo Nacional de la Magistratura (CNM). Esta labor del CNM se encuentra regulada en el artículo 150 y los artículos siguientes de la Constitución Política del Perú.

> de conflictos a través del entendimiento de la cultura andina [...], para él era escribir un papel y firmar y chau [...] En el concepto del juez [el caso] no era un gran problema. [...] Ella [la parte interesada] suponía que como el gobernador no le hizo caso, creyó que al venir al juzgado le iban a escuchar como ella quería. Cuando no fue así. Sí le entendió pero no le dio la razón como esperaba [...] que el juez diga a la señora que no vuelva a entrar a su chacra. Para el concepto del juez [el conflicto que le presenta la parte interesada] no era un gran problema (EE10 0614).

Se aprecian en la cita las características de un juez letrado o profesional que actúa como un operador abstraído de su realidad, completamente externo a la ciudad rural en la que se encuentra. Más allá de que se trate de un distrito o un centro poblado «alejado» en el que labore, lo que parece evidente es que no le importan los conflictos ni la insatisfacción de las partes recurrentes. Su único interés es el de cumplir con el cargo de juez, en su sentido formal, esperando la oportunidad de una plaza en otro lugar más conveniente a sus intereses personales. Es un juez esporádico, circunstancial, al que no le importa el sentido de justicia en su labor con la población bajo su jurisdicción.

El hecho de no ser del lugar, debería involucrar al juez letrado por un camino más comprometido. Este es el camino del aprendizaje sin límites, para involucrarse con las personas, sean comuneros o no, del lugar de su jurisdicción. Un juez que actúa en forma contraria, pensando en su nueva plaza (a la que aspiró desde un inicio), sería un juez inestable, que cerrará las puertas de acceso a la justicia en perjuicio de los ciudadanos locales.

4.6. Desencuentro por el contenido del derecho: caso sobre incumplimiento de un acuerdo familiar

El presente es un caso de derecho de familia que tiene su origen en un conflicto de pareja. Tras el inicial conflicto, que consiste en la infidelidad de una de la partes, se llega a un acuerdo. Luego el conflicto se complica, al denunciarse por quien estaba más obligada a cumplir el previo acuerdo,

actos de violencia familiar en su perjuicio. De la competencia de un juzgado de paz, se pasa a la competencia de un juzgado de familia, haciendo difícil la resolución del conflicto, según se aprecia del siguiente testimonio:

> El señor [Víctor] realizó un acta ante el juez de paz sobre la infidelidad de su esposa que ella acepta. El acta establecía el monto reparatorio por su infidelidad juntamente con un vecino suyo. Ambos tenían que pagarle. El señor Víctor se sentía demasiado ofendido hasta que quería escaparse de la comunidad, lo que quería era que la señora cumpla el monto reparatorio y además que no se sigan viendo [con el vecino, como] lo había prometido, pero luego, después de eso había tenido un nuevo conflicto verbal muy fuerte y la señora lo denuncia por violencia familiar. A raíz de esta denuncia llega a un juzgado de familia [que] no reconoce el valor del acta y continúa el curso normal de proceso de violencia familia. El señor no quería porque eso implicaba que tenía que viajar para darle el trámite a este caso y decía que solamente quería que se cumpla el acta, el acuerdo era ese. Al final el señor dijo que iba abandonar el caso, […] no asistir a ninguna audiencia [del nuevo caso del juzgado de familia] así le notificaran, simplemente lo iba abandonar porque por culpa de la señora él estaba en boca de toda la comunidad, conocido como un hombre con cachos y no estaba bien visto […] Quería cambiar la imagen que tenían [los miembros de] la comunidad de él; era su honor dañado, se sentía totalmente ofendido, quería que no se fuera su esposa para recuperar su honor, ser bien visto por la comunidad (TD1 0514).

El conflicto de pareja narrado tiene dos causas, o se compone de dos casos, como hemos adelantado: uno de adulterio y otro de violencia familiar. En una causa la esposa aparece como culpable y en la otra causa es el esposo quien aparece como supuesto agresor. Cada causa se convierte en un caso judicial, uno ante el juez de paz cercano o rural y el otro ante el juzgado de familia —que muy bien puede ser identificado con magistrados letrados de la ciudad—. Más allá de la intervención cercana y flexible del juez de paz, aunque legalmente no sea competente para resolver casos de adulterio, ninguno de los dos casos es resuelto.

El caso ante el juez de paz se complica con la intervención del juzgado de familia. El esposo originariamente agraviado, se somete a un proceso judicial complejo por el que se siente muy afectado, deseando incluso retirarse de los dos casos. Según se describe, el malestar que siente esta persona va más allá de cualquier apreciación legal o de derechos. Se trata del daño al honor familiar que no es comprendido por los jueces letrados.

4.7. Desencuentro por el contenido de derecho: caso de derecho penal sobre abigeato en que la comunidad agraviada es denunciada

El abigeato es un delito por el cual una o más personas sustraen un ganado en agravio de otra persona, familia o comunidad. El delito normalmente ocurre en zonas rurales y resulta ser un tema preocupante, diríamos hasta fundamental, en la comunidad agraviada. A continuación se presentan dos experiencias relacionados con el abigeato en comunidades rurales de Ayacucho. La primera experiencia corresponde al de un juez de paz, quien narra, a pesar de no ser competente de acuerdo a ley para resolver este tipo de conflictos, cómo intervino en dos supuestos casos de abigeatos. Lo importante de la experiencia es que reconoce que existe una autoridad competente para la resolución de los casos, a los que necesariamente se tiene que recurrir cuando el caso es grave. La segunda experiencia corresponde al tema de desencuentro por contenido de derecho, que involucra a una comunidad que captura y juzga a un supuesto abigeo, pero luego este supuesto abigeo denuncia a la comunidad. Al final, cuatro autoridades de la comunidad terminan en cárcel, y toda la comunidad se excluye en la resolución de este tipo de conflictos por temor de ir a la cárcel.

Veamos a continuación ambas experiencias:

> En caso de abigeato a mi creo que me llegó uno o dos casos [creo que fue así], pero el resto de los casos tenía que derivarse a la fiscalía porque eran más complicados. Creo que en dos casos yo he tenido que solucionar, creo que uno era de una vaca y el otro de un caballo. Entonces hasta donde la ley me permite lo que hago es, [si] esa persona

ha cometido la falta tiene que reponer el valor del animal, fijar un monto extra por su atrevimiento y que reconozca; hasta allí podía llegar, quizás una detención de 24 horas, más no puedo. A más ya no puede pasar, hasta ahí llegaba mi facultad. En caso [de] un poquito más, ya lo veía el fiscal, el juez letrado […] Donde se ve la diferencia es cuánto vale cada uno, cada uno mil soles, son 5000, eso ya se convierte en robo (ED1 1114).

Un líder de la comunidad me contó lo siguiente: había un conflicto intercomunal [abigeato] y la asamblea lo había sancionado al culpable y este, arañado y sangrado, se había ido a quejar a la justicia estatal y los había denunciado a toda la comunidad, especialmente a las cuatro autoridades y habían entrado a la cárcel durante cuatro años. Por esa razón en la comunidad […] tanto había sido el impacto de la justicia formal al castigar a sus líderes que ya no se practica la justicia comunal y no había mucho esta manera de resolver conflictos. Yo creo que este conflicto entre la comunidad estatal y comunal hace que las costumbres de resolver estos conflictos se dejen de lado frente a este miedo de ir a la cárcel (TD1 0514).

Las citas refieren dos casos de abigeato: una bajo la jurisdicción del juez de paz, el otro bajo la jurisdicción de las autoridades de la comunidad agraviada y que luego se convierte en un caso de lesiones contra la propia comunidad. En el primer caso, el juez de paz asume competencia basado en la cuantía del valor de los animales sustraídos. No le importa si es que el abigeato es delito, porque al ser tal, su competencia como juez de paz desaparece. Sin embargo, la efectividad del juez de paz se deja notar: consigue la devolución de lo robado y la posibilidad de un día de prisión contra el abigeo.

El segundo caso confronta dos jurisdicciones como instancias paralelas: de un lado está la justicia comunal aplicada sobre el supuesto abigeo, y de otro lado está la justicia letrada que interviene ante la denuncia que el supuesto abigeo realiza, por lesiones, contra las autoridades comunales. Se aprecia que los magistrados letrados valoran las lesiones que habría recibido el supuesto abigeo, desconociendo la jurisdicción especial de las

comunidades campesinas, regulada en la Constitución (artículo 149) y en el Código Penal (artículo 15). Frente a esas lesiones, se entiende desde los magistrados letrados que se habría producido la violación de derechos fundamentales y por ello era necesario escarmentar sancionando a un grupo de las autoridades comunales. El efecto que se produce es el de mayor temor o miedo de la justicia letrada o profesional.

Estas formas de proceder frente al abigeato, de parte de los magistrados letrados, limita el acceso a la justicia de los comuneros. Se constata la ausencia y, al mismo tiempo, la necesidad de justicia conforme a la siguiente cita:

> Claramente se ha visto la ausencia de justicia, el mecanismo que utiliza la autoridad para que llegue a esa justicia que no es muy eficaz. Para el juez si es, pero para los pobladores no es […] al ir al juez siempre lo pronosticaban así. Yo quiero decir con esto que la persona va seguir así porque ¿a qué institución va recorrer?, lo único que le queda es seguir con su vida, seguir con las relaciones pero con este resentimiento escondido (TE3 0814).

En una apreciación general, se puede notar que las autoridades comunales y los comuneros en general no alcanzan en los magistrados letrados la efectividad de justicia esperada. Se confirma la existencia del contraste entre lo aprendido y conocido por el juez letrado, y lo aprendido y conocido por una autoridad comunal o los representantes de comisiones o familias de la comunidad. En tal sentido resulta necesario comprender el concepto de justicia que está detrás de estos actores. Mientras las autoridades comunales y los comuneros comparten una concepción práctica de la justicia, que está ausente en el segundo caso citado, los magistrados letrados comparten una concepción de justicia formal, que brota del cumplimiento de las normas o códigos. El resultado de esta diferente concepción es el rechazo, explícito o silencioso, de la justicia letrada por parte de las autoridades comunales y los comuneros en general.

Tercera parte

EN BUSCA DE ALTERNATIVAS PARA UNA JUSTICIA INTERCULTURAL

Capítulo 7.
El Consultorio Jurídico Gratuito de la UNSCH como medio de encuentro con la justicia letrada

Antonio Peña Jumpa

El Consultorio Jurídico Gratuito de la Universidad San Cristóbal de Huamanga, se presenta como una instancia o medio que facilita la integración entre la justicia local, de las comunidades campesinas y de los jueces de paz, con la justicia letrada o profesional. Luego de apreciar los graves desencuentros a nivel de operadores y contenidos del derecho, el Consultorio Jurídico Gratuito se presenta como el medio que articula la comprensión de las necesidades de quienes pertenecen a la justicia local, donde destacan las comunidades campesinas, con el entendimiento y actuar de los operadores Letrados o profesionales que resuelven los conflictos que les son sometidos.

Veamos esta labor del Consultorio Jurídico Gratuito de la UNSCH a través de las características del servicio que prestan. Sin embargo, revisemos antes brevemente la definición de «consultorio jurídico» que agrupa esas características.

Siguiendo las entrevistas y los testimonios realizados a estudiantes y docentes de la UNSCH, y, en particular a un grupo de estudiantes del Consultorio Jurídico Gratuito de la UNSCH, podemos definir este Consultorio como una organización donde los estudiantes de la Facultad de Derecho ponen en práctica sus conocimientos teóricos, a través de la asesoría legal y el patrocinio de litigios, respaldadas por docentes, a favor

de personas con bajos recursos económicos y, particularmente, a favor de personas de origen de comunidades rurales quechuahablantes del entorno de la ciudad.

A partir de la definición presentada, brotan las principales características del servicio que se presta. Estas son:

1. Organización de estudiantes que pone en práctica sus conocimientos teóricos.
2. La práctica se ejercita a través de la asesoría legal y el patrocinio de litigios.
3. Se encuentran respaldados por docentes de la Facultad.
4. El servicio es a favor de personas de bajos recursos económicos.
5. El servicio es en especial a favor de personas de origen de comunidades rurales quechuahablantes.

Veamos por separado cada una de estas características.

1. Organización donde un grupo de estudiantes pone en práctica sus conocimientos teóricos

Es normal que en toda Facultad de Derecho los estudiantes se organicen en actividades extracurriculares. Una de estas actividades extracurriculares es la que corresponde al Consultorio Jurídico en los estudiantes de la Facultad de Derecho de la UNSCH —en adelante solo el Consultorio o el Consultorio Jurídico—. Esta es una organización donde los estudiantes participan por un período determinado, donde ponen en práctica sus conocimientos teóricos, lo que lo convierte en un centro de prácticas preprofesionales donde estos estudiantes viven y aprenden el derecho que aprendieron en la Universidad en el contexto de su región.

Como toda organización de personas, el Consultorio Jurídico se compone de una variedad de personas con intereses diferentes. De ahí que quepa explicar por separado la composición de su organización y el contenido de la práctica en derecho que realizan los estudiantes en el Consultorio.

De un lado, sobre la organización del Consultorio, cabe referir que se trata de una asociación que se compone de treinta estudiantes de derecho, tres estudiantes de trabajo social, una secretaria y una profesora coordinadora. El horario de atención del Consultorio es diario, en el horario de 9 a. m. a 1 p. m.

Los estudiantes de derecho son practicantes de los últimos años de estudio. Realizan sus prácticas para aprender cómo funciona en casos concretos el derecho que aprendieron en la universidad. Ellos laboran diez horas semanales, que distribuyen normalmente en dos días a la semana. Los estudiantes pueden permanecer un máximo de dos años practicando en el Consultorio.

Desde el año 2000 se han sumado al trabajo de los estudiantes de derecho, estudiantes de otra especialidad: de la Facultad de Trabajo Social. En la actualidad, los tres trabajadores sociales distribuyen sus horas apoyando al conjunto de estudiantes de derecho.

En un turno diario pueden llegar hasta veinte casos. Estos casos son distribuidos por la secretaria en el orden de llegada. Por ejemplo, si hay en un turno diez estudiantes en servicio y llegan doce usuarios, la secretaria distribuye en el orden de llegada un caso a cada estudiante y cuando llega al número diez vuelve a iniciar la distribución. Así lo refieren los estudiantes practicantes:

> Ya egresé de la universidad, y hago mis prácticas en el Consultorio Jurídico lunes y miércoles de 8:30 hasta la 1:00 p. m. de la tarde. Mi función es atender a los usuarios que la señorita secretaria manda a todos los practicantes según el orden de llegada. Hay algunos casos que solo vienen para conversar y la secretaria pone ocupado y desocupado.
>
> En cuanto a la política interna del Consultorio tiene que ser acorde al orden de llegada, digamos si es que somos cinco practicantes o diez practicantes [y] se tienen diez usuarios a todos tiene que llegar; si vienen once o doce usuarios nuevamente empiezan desde el primero (EE3 1114).

> Ya tengo veinte casos en los dos años, pero son pocos casos concluidos, porque la mayoría se retira por trabajo, por los trámites engorrosos, etcétera. Hay algunos casos que ya entraron a la consultora con procesos ya avanzamos en otros lugares, porque han pagado y no se lo han hecho, otros [le dicen] «pero no me pagas» y otros le dicen «anda averigua». Como la ayuda es gratuita, es una ayuda para ellos (EE3 1114).

De otro lado, los estudiantes de la Facultad de Derecho de la UNSCH viven el derecho a través de su práctica en el Consultorio Jurídico. Para ello reconocen que reciben una formación incompleta en sus estudios de pregrado de derecho: tienen un enfoque más teórico que práctico. De ahí que el Consultorio se presente, en primer lugar, como el espacio donde complementan esta formación. Así lo da a conocer uno de los practicantes:

> Yo considero que la formación de pregrado en la San Cristóbal, y creo que también en todas las universidades, está más enfocada al aspecto teórico, cosa que es un poco paradójica. Cuando comenzamos con nuestras prácticas preprofesionales tenemos muchas dificultades, sobre todo en la redacción del caso, es ahí donde se tiene que aplicar lo aprendido, pero no basta lo teórico, pero es ahí donde se pone la práctica. Eso es lo que falta (TE8 1214).

El estudiante entrevistado muestra la necesidad de aprender el derecho en la práctica, lo cual no se pone de manifiesto en las aulas de la Facultad. Una de las principales y simples limitaciones, es la redacción de escritos o documentos. Los estudiantes pueden saber mucho de teoría, incluso leer la doctrina más «avanzada» sobre una materia determinada, pero no conocen cómo se puede materializar esta teoría.

Pero la práctica del derecho supone un aspecto más importante que la redacción de documentos: también se suma una preparación para la atención al cliente, recurrente o usuario. El mismo estudiante entrevistado nos muestra esa gran limitación de la enseñanza teórica de la Facultad de Derecho que es superada en el ejercicio práctico del Consultorio Jurídico.

> Otro aspecto que se debió enseñar en las aulas universitarias es la interacción con los usuarios, saber escuchar el problema que tienen ellos y cómo saber llevarlos. En la experiencia hemos comprobado que a veces el usuario no siempre dice la verdad, he ahí el fracaso del proceso que va a iniciar. Entonces yo creo que deberían también enseñarnos a concientizar al demandante, por ejemplo en alimentos, viene una persona «sabes que yo quiero demandar a una persona», que es el padre, «perfecto dame las informaciones», creyendo que es cierto [y] va avanzando el caso. Cuando el demandado responde la demanda no es el tal, inclusive dice que se haga la prueba de ADN, y esa prueba arroja que no es el padre del niño. He ahí un punto muy importante de llegar al usuario que diga la verdad (TE8 1214).

Un detalle interesante en esta práctica del derecho es, como dice el entrevistado, que el recurrente, cliente o el usuario del Consultorio Jurídico no siempre dice la verdad. El estudiante de derecho puede tener toda la voluntad de apoyar al recurrente, pero si este no dice la verdad la ayuda se torna infructuosa. Como relata el estudiante entrevistado, en el trabajo del Consultorio puede ocurrir que se reciba la información del recurrente, se presenta la demanda y se desarrolle el proceso legal, pero cuando este es absuelto por la otra parte y se llegan a actuar determinadas pruebas, el estudiante asesor se da cuenta que el recurrente le mintió. De ahí que el estudiante recién comprende que el recurrente no siempre dice la verdad y entonces aprende a desconfiar de los recurrentes o usuarios y a estar seguro de interponer una acción legal solo si tiene las pruebas suficientes para hacerlo. Este es un aspecto que es muy difícil que lo aprendan y concienticen en las aulas, pero por lo menos a través de ejercicios o casos prácticos puede haber un aprendizaje que es lo que demanda nuestro entrevistado.

2. La práctica se ejercita a través de la asesoría legal y el patrocinio de litigios

El estudiante de derecho que practica en el consultorio sabe que tiene que aprender a ser abogado. La idea de abogado está muy relacionada con la práctica que realizan estos profesionales en su vida diaria. Para el caso de Ayacucho, y en particular en Huamanga, donde se encuentra la Facultad de Derecho y el Consultorio Jurídico, esa práctica consiste en asesorar a los clientes o recurrentes y en patrocinarlos a través de juicios o litigios judiciales.

El estudiante del Consultorio Jurídico sigue el mismo patrón de los abogados de su región. Busca asesorar al recurrente o usuario del Consultorio y, de ser necesario, le brindará apoyo también en el patrocinio de un litigio o juicio.

Para ello notamos un esfuerzo particular de los estudiantes por superarse y brindar un buen servicio de asesoría o patrocinio en litigios:

> Necesitaría más tiempo, quiero hacer bien mis demandas, las demandas que he avanzado ninguna me han declarado improcedente e inadmisible, mi meta es no perjudicar al usuario, sino avanzar de frente y si algún requisito falta se puede adjuntar después. Yo siempre he tomado la responsabilidad de ayudar bien, no perjudicar de alguna manera (EE3 1114).

Sin embargo, lo que más destaca en el Consultorio es la labor del estudiante de derecho como asesor. Ello porque los recurrentes lo hacen principalmente por este tipo de trabajo. Esto es porque los usuarios o recurrentes que regularmente van al Consultorio lo hacen para recibir una asesoría:

> Bueno mayormente los que vienen acá son usuarios para orientarlos, asesorarlos, para poder solucionar los problemas que tienen. Mayormente vienen a eso (TE8 1214).

La labor de asesor legal consiste en absolver consultas o dudas sobre derecho. En el caso de los estudiantes del Consultorio Jurídico, la labor de asesor es la básica. Allí muestran la información teórica que han aprendido en la Facultad, recurren a lo que se denomina el «derecho sustantivo», para absolver las dudas de los recurrentes. Al respecto, no necesitan tener la práctica de redactar documentos, pero si tener una buena formación teórica de focalizar el tema-problema y absolver la duda.

Sin embargo, la labor de asesor no basta. Es indispensable conocer de litigios, porque necesariamente los recurrentes o usuarios que regresan luego de una primera asesoría, están dispuestos a iniciar un proceso judicial. Para ello sí requieren de un nuevo conocimiento, vinculada a la práctica de redactar documentos y conocer las costumbres o prácticas cotidianas que se suceden en el desarrollo de un litigio. Entonces, el trabajo efectivo de los estudiantes de derecho consiste en combinar el trabajo de asesoría con el de patrocinio de litigios. Así lo entienden los propios miembros estudiantes del Consultorio.

> ¿Cuándo viene la persona a la consultora se termina ese día o se sigue con el caso? No necesariamente, depende de los usuarios, tampoco nosotros podemos obligarlos. Primero la señorita le consulta cuál es su consulta, digamos que es de alimentos, primero te paso a consulta, llega el practicante, la señora expone su caso y el practicante le dice «vamos a hacer esta posición: se puede iniciar demanda [judicial] de alimentos o [se puede iniciar un procedimiento] de conciliación que se puede dar en otra [oficina del] Estado […]», la señora dice que «yo he hablado» [he intentado conciliar], «necesito hacer una demanda» [judicial; entonces] nosotros iniciamos con la demanda hasta que salga la sentencia, eso ya depende del usuario, nosotros nos basamos en sus necesidades de los usuarios (EE3 1114).

Como se aprecia, los estudiantes escuchan primero al recurrente o a la recurrente o usuaria. Luego de entender su consulta y absolverla, le plantean una solución legal con alternativas (etapa de asesoría). Nuevamente escuchan a la recurrente y ella da una respuesta que tiene

relación con lo que ha hecho en la vida diaria y sobre todo con lo que estima es el proceder de la otra parte, quien le debe supuestamente el cumplimiento del derecho, que presenta al Consultorio. Una vez tomada esta decisión y comprobada o confirmada por el propio estudiante —estimamos con el apoyo de su docente asesor—, se inicia la acción legal o administrativa a favor de la recurrente (etapa de litigio).

Para cumplir con esta labor en el Consultorio, se identifican casos comunes y de cierta forma siguen un formato determinado. Así, en el Consultorio Jurídico se presentan como los casos más comunes que asesoran y patrocinan los de alimentos. Estos son casos que normalmente tienen a una mujer, madre, esposa o pareja que tiene a su hijo o hijos sin recursos para poder mantenerlos. Frente a estos casos no hay duda de proceder inmediatamente en la asesoría y el patrocinio de litigio, dada la necesidad de la recurrente o sus hijos. Para ello es común también que se pueda conocer a la otra parte del litigio, la pareja, el esposo o padre de los niños, y en tal caso se busque promover una conciliación o concluir el proceso con un acuerdo extrajudicial. Pero en caso ello no ocurra, se esperará la decisión del juez. Pero también puede ocurrir que sea el conviviente, esposo o padre de los niños que recurra o sea el usuario del servicio. En tal caso, se entiende que es la persona que tiene menos recursos para contratar a un abogado, y por ello recurre al Consultorio como demandado —no como demandante— para que lo apoyen en su defensa. En esta última situación, dada la condición del recurrente o usuario, los estudiantes se verían más favorecidos de conseguir una conciliación convocando a la otra parte.

A continuación presentamos varios testimonios de la práctica de los estudiantes respecto a los casos de alimentos. Los puntos de vista y las experiencias son diferentes, a pesar de tratarse de un mismo tipo de caso:

> Cuando muchos clientes vienen al consultorio es que se materializa su pretensión, eso es lo que quieren, lo que ellos buscan, por ejemplo, en mi caso es de alimentos lo que ella va buscar es que el demandado realice el depósito, distribuya el dinero, eso es lo que quiere, o lo que busca o lo que pretende eso es (TE8 1214).

> Son los mismos casos de alimentos, ese señor vino por recomendación de otras señoras, lastimosamente él vino un día antes de su sentencia, presentamos a la última hora los informes y se tomó algunos casos, la señora que puso la denuncia vive en Huamanga. Le pedía 800 soles, sabiendo que el señor trabaja como bastidor y en la audiencia le dieron 500 soles, el señor estaba mal. La demanda era de alimentos de la ex conviviente del señor, la señora vive en Ayacucho, busca asesoría privada para la demanda (EE3 1114).
>
> Según el señor, me dice [que] la señora está bien de salud, puede trabajar en otra ocupación y estaba saliendo con otra persona que puede ayudar con la economía. Yo le digo que ambas partes tienen que dar un monto, pero él decía que era conflictiva, y cada vez que he intentado hablar con ella para llegar a cierto acuerdo ella se niega hasta el punto de que ya no me deja ver a mis hijos, tiene dos hijos. Este caso ahorita, no notifican, yo le dije que cuando te notifiquen yo les iba apoyar. La única solución que usted tiene es que cuando apertura la cuenta de ahorro solicitar al toque la liquidación (EE3 1114).
>
> […] mayormente el asesoramiento legal para el demandado [es por el abogado o abogada]; entonces sería que el abogado presente ciertos documentos que avale, para que le dé un monto razonable a través del juez, pero sin embargo a veces no se da, si por hecho es algo no agradable, no satisfactorio para la persona y por esas cosas suceden (TE8 1214).

Pero la labor de asesoría y de patrocinio en litigios también tiene inconvenientes. Los estudiantes son conscientes de muchas limitaciones que afrontan en el Consultorio Jurídico, y que no permiten el mejor desempeño que ellos quisieran brindar. A continuación citamos a algunos de ellos, distinguiendo entre aquellas dificultades vinculadas a las actividades de asesoría y las dificultades vinculadas a las actividades de patrocinio en litigios.

Dificultades en actividades de asesoría:

> No hay privacidad, cosa que una señora está contando su problema, la otra está escuchando y al final se miran. No hay esa privacidad,

> justamente a nosotros también nos dificultaba para realizar el trabajo […] y esperan mucho (EE7 1114).
>
> En su totalidad los casos son incompletos o sea vienen y a medida que va pasando se van con otro abogado o también intercambian, los casos que llevamos acá no son concluidos, se alejan los clientes (TE8 1214).
>
> Que la universidad nos enseñe, por ejemplo, tienen un problema y tienes que saber analizar desde el lugar, los diferentes contextos donde ha sucedido el problema y a partir de ello saber llevar adelante el proceso de los usuarios (TE8 1214).

Dificultades en las actividades de patrocinio de litigios:

> Se alejan porque nosotros no tenemos el fundamento de acompañar en las audiencias, no nos permite el juzgado y como no nos permiten, ven las personas e intercambian con otros que les acompañan constantemente, con ellos se van más (TE8 1214).
>
> Tenía la inseguridad de cómo empezar y redactar los hechos, y yo le digo que me cuente todo lo que había pasado, para mi suerte vino un doctor y le entrego y me dio la plantilla que uso hasta ahora. Consultamos a los antiguos y pedimos ayuda, lo presenté y nos declararon admitido. Fue mi primera audiencia, si me preguntan qué responder, ese fue [uno de] mis temores (EE3 1114).

Entre las dificultades vinculadas a las actividades de asesoría destaca la necesidad de un ambiente más adecuado. Los estudiantes recalcan que necesitan de un espacio más grande o privado para que la o el recurrente se sienta cómodo y cuente su verdad. Este es un punto de partida central para que el mismo estudiante pueda recibir adecuadamente el caso, entenderlo y luego dar una respuesta. Justamente los siguientes testimonios tienen relación con estos efectos del ambiente adecuado: los casos se presentan como incompletos y el estudiante no puede analizarlos.

De otro lado, entre las dificultades vinculadas a las actividades de patrocinio de litigios, los estudiantes destacan de un lado la falta de preparación para iniciar y acompañar el litigio, pero luego la incapacidad

de tomar parte en la defensa ante el juzgado. La primera dificultad compromete el mayor acompañamiento de los docentes asesores, mientras que la segunda dificultad está referida a la naturaleza del sistema legal estatal en general: es siempre cautivo porque requiere de abogado o abogada. Esta última dificultad se puede resolver también con un mayor número de docentes asesores que estén dispuestos a acudir a las audiencias, pero dependerá del presupuesto e interés de la entidad de la universidad que administra el Consultorio.

3. Se encuentran respaldados por docentes de la Facultad

El trabajo de los estudiantes del Consultorio es gratuito, porque los usuarios conocen que recurren ante estudiantes y no profesionales. Pero la ventaja del Consultorio es que cuentan con un docente coordinador y pueden recurrir incluso a docentes-abogados asesores de la Facultad de Derecho de la UNSCH. Este respaldo garantiza el trabajo de los estudiantes.

La docente coordinadora actual es una profesora que labora a medio tiempo dedicada al Consultorio Jurídico Gratuito. Su horario normal es de 11 a. m. a 1 p. m., en el cual se reúne y asesora a los estudiantes.

Los profesores asesores no tienen un turno en el Consultorio. Los practicantes de derecho pueden buscarlos tras sus clases o en sus centros de trabajo particulares, para conseguir una mayor comprensión del caso que se les consulta y de este modo conseguir una mejor propuesta de resolución del conflicto.

La labor del docente asesor, en la que se incluye a la profesora coordinadora del Consultorio, es fundamental en el proceso de aprendizaje del estudiante que cumple su labor en el Consultorio. Esta labor corresponde a las actividades de asesoría y del patrocinio de litigios.

En las actividades de asesoría, el docente asesor cumple con orientar al estudiante. Ayudarlo a encontrar la respuesta a la consulta formulada por el o la recurrente. En las actividades de patrocinio de litigio, su

acompañamiento es aún más importante: sin la firma del docente asesor no se puede iniciar ningún litigio. Su firma es importante para que la demanda se presente ante el juzgado, por ejemplo. Pero a ello se suma el seguimiento del caso, para lo cual es importante nuevamente su firma y su participación en determinadas audiencias.

Sin embargo, la presencia del docente asesor no es continua en el Consultorio Jurídico. En el caso de la profesora coordinadora como docente asesora tiene un trabajo limitado a dos horas diarias, durante el cual muchas veces tiene que confiar en el trabajo autodidacta que se ven obligados en asumir los estudiantes bajo su cargo.

Los estudiantes aclaran que esta falta de permanencia limita mucho su trabajo. La falta del docente asesor y de su respaldo en forma oportuna limita sus actividades de asesoría y patrocinio en el litigio:

> Si ellos quieren consultar a un asesor en ese momento no está el asesor, entonces tienen que buscar para que lo firmen, para todo el procedimiento necesitas esa orientación y no les dan o va por horas nomas o una vez a la semana […] falta la permanencia de un asesor que les pueda guiar así permanente (EE7 1114).

Los estudiantes se sienten impotentes por la falta de apoyo en la asesoría efectiva del recurrente. Ellos necesitan la firma del docente asesor en un momento determinado, fuera del horario previsto o cuando el recurrente recién cumple con la entrega de un documento necesario a incluir en el escrito. Al no estar el docente asesor, surge esa impotencia:

> Impotencia porque primero no puedo ayudar, porque tengo que tener el título para firmar para todo tipo de escritos, en cada consultorio se contrata un abogado para cuatro meses, cuando alguien viene, digamos, necesitamos obligatoriamente la firma de un abogado, caminar por un amigo, una amiga y decir un favor, buscar solo por una firma. Es trabajoso y complicado (EE3 1114).

Frente a la ausencia del docente asesor, los estudiantes buscan alternativas. Una de ellas es recurrir al apoyo de abogados amigos, u otros

docentes que pueden apoyarlos. Con ello consiguen satisfacer la necesidad de la asesoría o el proceso ya iniciado, y consiguen que el Consultorio siga operando al tener al o la recurrente satisfecha con su caso.

4. El servicio se realiza a favor de personas de bajos recursos económicos

El trabajo de los estudiantes de derecho descansa en la preferencia por las personas sin recursos económicos o las familias pobres de Ayacucho. Por el tipo de conflicto que reciben y por la presencia de estudiantes más que de docentes asesores, el Consultorio está orientado para estas personas de bajos recursos económicos.

Los casos de alimentos, presentados por una mujer, esposa o conviviente, o sea por su condición de madre, identifica con facilidad la orientación del servicio. La esposa, conviviente o madre recurre por necesidad, porque no tiene recursos para alimentarse o alimentar a sus hijos. De ahí que no tenga dinero para pagar a un abogado particular o privado, surgiendo el Consultorio como su mejor alternativa. Así lo caracterizan los propios estudiantes:

> La mayoría [de casos] son de alimentos en hijos extramatrimoniales, el hombre se fue y necesita alimentación para sus hijos (EE3 1114).

Los estudiantes caracterizan el origen del conflicto de los recurrentes del Consultorio por la presencia de hijos extramatrimoniales. Tras ello, podemos identificar una apreciación limitada de considerar al recurrente como propio causante de su problema. Sin embargo, este es un problema de la sociedad en general. Los cambios en la concepción del matrimonio, los cambios en los trabajos de las personas y las migraciones que mueven de una zona rural a la urbana a una persona están combinados en la condición de las partes del conflicto y en el origen del conflicto propiamente que llega al Consultorio.

Lo interesante es que ante esta orientación del servicio, a favor de personas de bajos recursos económicos, el Consultorio es identificado como el «centro de abogados para pobres»:

> Al Consultorio lo conocen como «abogados de los pobres», acá me van ayudar a solucionar mi problema, pero ahí vienen las otras cosas (EE7 1114).

Este es un título que define al Consultorio Jurídico como una alternativa de solución a favor de un grupo importante de personas de Huamanga y de Ayacucho en general. Ser el lugar de «abogados para los pobres», significa que cumplen una labor social importante a favor de personas que requieren de una orientación legal o del patrocinio de un juicio y que no pueden pagar un abogado. Es parte del rol importante que compromete a la Facultad de Derecho y a la universidad en general a favor de la sociedad en la que se desarrolla.

5. El servicio se realiza en especial a favor de personas de origen de comunidades rurales quechuahablantes

Lo particular de la labor social del Consultorio Jurídico es que va más allá de una atención para pobres. El servicio está preparado y orientado a personas del grupo cultural menos atendido o más discriminado en la región de Ayacucho: los quechuahablantes.

De un lado es importante identificar a los recurrentes mayoritarios como quechuahablantes y, de otro lado, importa destacar cómo los estudiantes se encuentran preparados para atenderlos, al dominar también el propio idioma de ellos.

La condición de quechuahablantes de los recurrentes se describe en los siguientes testimonios:

> 70% de personas rurales, personas periurbanas o de la periferia. La actividad que ellos realizan es la agricultura, ganadería. Muchos son albañiles, comerciantes, los que están en el mercado (TE8 1214).
>
> Por ahora no vinieron usuarios que hablen solamente en quechua, el señor es quechuahablante y al hablar en castellano hacía un esfuerzo. Como dicen en la práctica aprendí que tiene que explicar con lo más simple que se puede, y les explico con lo más simple posible (EE3 1114).
>
> De rural tengo dos casos, de Víctor Fajardo y la señora de anexos de Vinchos, ella sale a las tres de la mañana y algunos casos vienen un día antes (EE3 1114).
>
> Hay usuarios que traen quesitos como muestra de agradecimiento. Se trata en asamblea lo que está prohibido, dice que un usuario vino a quejarse diciendo que me devuelvan mis papeles porque me ha perjudicado, no ha hecho nada inclusive se ha pagado. Eso llega a la secretaría (EE3 1114).

Las condiciones de atender quechuahablantes en el servicio, a su vez, se demuestra a través del dominio de la lengua por parte de los estudiantes. Estos describen estas condiciones en los siguientes términos:

> Cuando le hablas en castellano ellos no te entienden [...] tenemos que conocer sus costumbres y tradiciones (EE5 1114).

A partir de esta necesidad de hablar en quechua, que es el idioma de la mayoría de los recurrentes del Consultorio, es que se suma la identidad, también quechuahablante, de los estudiantes practicantes. Así lo muestran las siguientes citas del taller TE8 1214:

> Mis papás son de Vinchos y yo nací en Vinchos y mi primera lengua es quechua.
>
> Mis padres son de la provincia de La Mar, pero hablo y entiendo el quechua.

> Mis padres son del distrito de Acocro, he nacido hablando el quechua, también redacto.
>
> Mis padres son de acá de Huamanga, me formé en Huamanga y mi abuelo es de Jauja y de parte de mi mamá es de acá de Huamanga, ciertamente trato de hablar el quechua.
>
> Mis padres también son de Huancasancos, hablamos el quechua, no en el nivel avanzado, básico.
>
> Mis padres son de Totos, provincia de Cangallo, hablo quechua fluido y escribo también.
>
> Mis padres son de Andahuaylas y hablar en quechua, normal.
>
> Mi padre es de San Miguel y mi madre es de la provincia de Huanta y nací en La Mar distrito de Santa Rosa, soy quechuahablante y hablo castellano.
>
> Mis padres son del distrito de Vinchos, entiendo quechua, correctamente sé, pero no sé escribir.
>
> Mis padres son de Ayacucho, mi nivel de quechua es básico, no domino.
>
> Mis padres son de Vilcas, yo de nacimiento soy de Acocro, hablo perfectamente quechua y escribo poco.
>
> Mi mamá es de Vilcas, mi padre de Vinchos, el primer idioma que tuve es el castellano y el quechua hablo lo que puedo, pero entiendo.
>
> Mis padres ambos son originarios de la provincia de Sucre y su primera lengua que más dominan es el quechua y como consecuencia aprendí e quechua, más o menos en la escuela he aprendido el castellano.
>
> Mi papá viene del distrito de Vinchos, mi mamá es huamanguina y yo nací en Lima, ellos hablan quechua, saben hablar bien, pero a nosotros a mí y a mis hermanos nos han enseñado en castellano. Tengo una abuelita que habla quechua también y castellano y nos comunicamos en quechua.

Se aprecia que todos los estudiantes entrevistados entienden el quechua. Pero más aún, la mayoría, o casi todos, lo hablan y un grupo pequeño lo escribe. Del total de estudiantes entrevistados, que fueron

quince, diez sostuvieron que aprendieron desde pequeños el quechua, esto es el 66% del total.

La condición de quechuahablantes en los estudiantes del Consultorio Jurídico Gratuito de la UNSCH origina una mayor cercanía con los recurrentes. Al hablar o comprender el idioma quechua, se acercan a ellos, pero, sobre todo, pueden acercar el derecho de la justicia letrada o de los profesionales, que normalmente es en castellano, hacia esa población de quechuahablantes.

Esta condición de los practicantes del Consultorio Jurídico Gratuito de la UNSCH en el dominio del quechua tiene una gran repercusión en el mundo rural Ayacuchano y su relación con la justicia letrada.

Lo particular de la experiencia es que logran destacar con orgullo que pueden hablar quechua. Ello no los discrimina en el contexto del Consultorio donde atienden, como tampoco en la misma universidad. Por el contrario, a partir de la experiencia que comparten en el Consultorio, el dominar el idioma quechua se constituye en un orgullo como jóvenes profesionales.

Así los siguientes dos testimonios lo pueden confirmar:

> Bueno mi papá viene del distrito de Vinchos, mi mamá es huamanguina y yo nací en Lima, ellos hablan quechua, saben hablar bien, pero a nosotros, a mí y a mis hermanos, nos han enseñado en castellano, muy poco, tengo ahorita una abuelita que habla quechua también y castellano y nos comunicamos en quechua (TE8 1214).
>
> Yo soy de una provincia de la región de Ayacucho, es la provincia de Sucre, mis padres, ambos son originarios de ese lugar y su primera lengua que más dominan es el quechua y como consecuencia aprendí el quechua, más o menos en la escuela he aprendido el castellano (TE8 1214).

En suma, dadas estas condiciones de quechuahablantes de los estudiantes de la Facultad de Derecho que se desempeñan como practicantes del Consultorio Jurídico Gratuito, y dadas las condiciones

de los recurrentes de ser personas rurales quechuahablantes, el trabajo que se desempeña en el Consultorio Jurídico Gratuito se presenta como una interesante alternativa. Se trata de una alternativa que facilita el acceso a la justicia letrada o profesional de las personas de bajos recursos económicos y sobre todo que constituyen una gran mayoría de quechuahablantes.

Capítulo 8.
Políticas de atención en salud: lejos de promover bienestar emocional y justicia

Miryam Rivera Holguín y Tesania Velázquez

Como se señaló previamente, el bienestar emocional es asociado a la salud y, por tanto, al acceso a los servicios de salud, y a las políticas de prevención y atención vigentes; así como a las maneras en que estas contribuyen al bienestar o al malestar emocional, y, por ende, a la vivencia de situaciones de justicia o de ausencia de la misma.

Los estudiantes universitarios ayacuchanos logran dar cuenta de cómo las políticas en salud están lejos de promover bienestar emocional y justicia en la región. Son críticos del sistema y del modelo vigente, incluso critican la formación recibida en la universidad. A partir del trabajo de campo, observamos que los estudiantes de salud si bien han logrado una «apropiación del discurso académico» (Zavala y Córdova, 2010, p. 45) no dejan fuera la experiencia de vida y el conocimiento propio y ancestral de sus culturas. No obstante, ello no es incorporado en la formación universitaria institucional.

Los participantes, a través de sus testimonios, sostienen que las personas demandan atención en salud, la cual es considerada un derecho. Las personas, reconociéndose como ciudadanas, demandan políticas de salud para responder a sus necesidades. Identifican que el sistema de salud vigente no responde a sus necesidades sanitarias, pues no corresponde a su entorno ni a su cultura, por lo que se mantienen distantes de esa oferta en salud; debido a ello buscan resolver sus problemas sanitarios a través de prácticas tradicionales de sanación y atención en salud.

> La gente no quiere ir a los sistemas de salud porque primero vale el sistema de salud no formal para solucionar sus problemas, como el papá que no fue al sistema de salud formal sino que se va al curandero. Ahora último me ha pasado, un anciano por ahí de donde vivo se rompió el pie y no quería ir al hospital [...] llegué a emergencia, pero él no quería, entra el traumatólogo y dice: «ah, bueno si no quiere entonces que se vaya». Lo enyesaron [pero] él se sacó el yeso después de tres días porque dice mucho frío le pasaba [...] no quiso volver al hospital porque dijo: «prácticamente me han botado, me han dicho que si no quiero ahora será peor, a qué ya voy a volver, mejor acá nada más». Y él solo se había puesto tablas, en su casa se había entablillado porque vive solo el viejito [...] yo le he arreglado algunas cositas y de verdad se sanó con sus tablitas (TD7 1215).
>
> Si uno analiza, la medicina occidental invade, así como en la educación, con programas hechos en escritorio [por] querer imponer[se], entonces eso hace que la población se aleje, y no está bien, por supuesto (TD5 1014).

La desconfianza de la población hacia el sector salud no es producto del azar, sino que responde al recuerdo de la aplicación de políticas de salud que violaron los derechos, especialmente los de las mujeres en Ayacucho, que aún es parte de la memoria de la población, como el caso de las esterilizaciones forzadas (Ballón, 2014).

> La reacción de la población, el rechazo total a las esterilizaciones forzadas [quizás] perdure hasta ahora porque hay un rechazo, porque ven que no tienen el apoyo para solucionar sus conflictos de la justicia formal, entonces se aíslan en su cultura y eso es terrible para el sector salud porque es muy fuerte ese rechazo que se siente (TD5 1014).
>
> [Durante] la esterilización forzada de Fujimori, una señora que ha tenido cuatro hijos y estaba embarazada en el centro de salud le dijeron: «vamos a llevarte a Huamanga porque hay una complicación», pero no era una complicación [sino] que por esta cuestión tan vertical querían ligarle [las trompas]. Entonces, ella viene al hospital y el personal de salud le dice al esposo que ya se puede ir: «nosotros nos encargamos de

> ella, firma no más este papel». El parto no tiene ninguna complicación [pero] en la sala quirúrgica, para hacerle la intervención le dicen: «mira, tu marido ya nos ha autorizado, te vamos a intervenir» [...]. Al segundo y tercer [día] se complica la intervención [y] la mujer queda con problemas y decía: «ni siquiera han venido a curarme, no han sido capaz de reconocer que me han hecho esta herida. Ahora soy inválida». Entonces estas cosas también repercuten [...], esa imagen que pueda haber y ahí viene el problema (TD5 1014).

No es solo que el sistema sanitario violente o que ofrezca opciones fallidas a estas poblaciones, sino que, a la vez, posterga el acceso a la salud y, con ello, se suma a las acciones estructurales de mantención de pobreza y precariedad. Se trata de un Estado que ofrece servicios públicos, sin estar preparado para hacerlo y con limitaciones para reconocer las diferencias culturales e incorporarlas a su accionar institucional.

> La gente no quiere ir al sistema de salud porque primero vale el sistema de salud no formal para solucionar sus problemas [...] Hay problema de quiebre, de separación grave, entre los dos sistemas [y] nuestras percepciones, [sus] conocimientos no están de acuerdo a nuestra realidad cultural, nos movemos bajo esos parámetros (TD6 1114).
>
> En un lugar donde hay distintos saberes, no podemos ceñirnos a uno solo, lo importante es entender otros saberes, otras prácticas y lo importante es construir de acuerdo a la realidad, no debe ser recetas, técnicas, porque la realidad es compleja y heterogénea (TD6 1114).

Los profesionales de salud, desconociendo los sistemas de salud tradicionales, confían en su propuesta de atención occidental y postergan los aspectos clínicos interpersonales. Esto provoca, en ocasiones, negligencias graves, ya que por dar mayor atención a sus procedimientos especializados no contemplan la salud integral del paciente.

> Un ahijado mío se rompió el bracito subiendo la escalera jugando y el papá trabajaba en el hospital, era obrero, y quería llevarle al hospital y los vecinos le dicen: «llévale al huesero porque en el hospital es

> por gusto, eso es simple». Le llevan al hospital, le ponen tres tipos de sedantes y el chico entra en coma y muere porque era alérgico (TD7 1215).

1. Características del sistema de salud vigente

El personal de salud señala estar inmerso en un sistema sanitario jerarquizado y vertical, en el cual el conocimiento solamente lo posee el profesional, y se posterga el conocimiento que pueda tener la persona misma sobre su propia salud, o también el que pueda tener el personal de salud, por experiencia previa acumulada en el campo o por su propia historia.

> Nuestro contexto es distinto y en nuestro sistema existen jerarquías de conocimiento que se establecen y permanecen con una imposición tan fuerte, lógicamente no es culpa de la persona en sí, sino del proceso, pero esto está muy enraizado. Como la universidad, se hace el conocimiento más jerárquico, incluso perdemos lo que sabemos [de nuestra propia cultura] Hablar es fácil, pero la situación concreta en este sistema de salud es muy difícil […] decirle al médico: «doctor no es como usted cree», porque el sistema es jerárquico y el sistema de salud todavía es más jerárquico. Aquí el médico jamás va escuchar al técnico lo que sabe porque en él está implícito por su formación, que tampoco es su culpa lógicamente, que él tiene la razón, él tiene saber y más obedecemos a lo que él dice. Ese es nuestro sistema, a lo que nosotros estamos acostumbrados […] El médico tiene que salir [del consultorio] para [yo poder] decir lo que pienso porque nuestro sistema de salud esta jerarquizado. Qué hacer es una gran interrogante (TD6 1114).

Esta verticalidad, que se configura en el día a día de los profesionales de salud, expresa las relaciones de poder entre ellos y los pacientes de zonas andinas. La gran mayoría de los especialistas en salud no dialogan con la experiencia derivada de la práctica clínica, sino que se refugian en el poder del conocimiento científico. Esta misma verticalidad la sufre

la población, a la que no se escucha, y a la que no se le permite decir lo que piensa. Los participantes son críticos con la verticalidad y la falta de reconocimiento, pero no identifican alternativas que permitan generar cambios significativos en los sistemas de salud.

> Incluso les cuestionamos, «no te doy alimentos si tú no vienes a controlarte tu embarazo», eso no es respeto […] Es un problema estructural porque si esa persona estuviera empoderada, tuviera servicios de salud, tuviera educación, hubiera dicho: «no, yo quiero esto» (TD6 1114).
>
> Nosotras estamos preocupadas de cumplir nuestra labor de protocolo y no somos capaces de conversar con las personas y establecer una relación cercana […] estamos tan preocupados de llenar papeles […] que nos olvidamos qué piensa, qué quiere (TD6 1114).

Por ejemplo, el sistema de referencias del sector salud está organizado jerárquicamente, es decir, en las comunidades más alejadas de la capital, la capacidad resolutiva es mínima. En algunos casos, son puestos de salud con un solo personal, por lo que la población no puede acceder a resolver sus necesidades sanitarias en sus localidades. Ellos requieren ser movilizados a las grandes ciudades, en las que muchas veces no tienen redes sociales ni familiares, lo cual les produce desconfianza y temor, y suscita que se escapen antes de ser transferidos a los hospitales grandes de la ciudad.

> Siempre hay estos problemas de referencia y contra referencia, y una de las normas del Ministerio es ubicar a la autoridad de la comunidad, y la autoridad es siempre el presidente comunal, por ejemplo, para trasladar a una paciente casi a la fuerza (TD5 1014).
>
> Con la persona que le atiende [en el centro de salud] no llegan a entenderse. La señora [se preocupa] por sus animales, sus hijos, en cómo los dejó, pero el personal de salud no [comprende] […] En una comunidad campesina, sus chacras, sus hijos, sus animales, tienen mucho más valor que para un personal de salud, sus prioridades son otras, entonces, no le llegan a entender (TE7 1215).

Destaca cómo el personal de salud legitima las prácticas coercitivas que tienen hacia la población a fin de realizar las respectivas referencias a servicios más especializados. Esto devela la precariedad del vínculo, y aumenta la desconfianza de parte de la población hacia los servicios sanitarios públicos. Del mismo modo, también se hace presente que la resistencia de la población obedecen a episodios fallidos de la atención en centros de salud distantes de sus casas, que, como se vio en páginas anteriores, en algunos casos terminaron con el fallecimiento de la persona.

> Las mujeres andinas, por su cosmovisión, no quieren moverse. Hace tiempo, una abuelita se fracturó su miembro inferior y ha ido al centro de salud. El doctor le dijo a la familia que vaya al hospital de Ayacucho para que lo enyesen, tomen rayos X, todas esas situaciones porque allá no hay. La abuelita no quiso porque tenía gallinas, sus cosas primero, que no puede, entonces a veces la persona no valora su propia vida a pesar que está en riesgo [...] Casi sedada lo han traído, en otras palabras (TD5 1014).
>
> Hay una desconfianza total frente a un servicio de salud y esta desconfianza hace que quieran escapar como una cortina del «no quiero, no puedo». He escuchado a muchas mujeres en el campo [que dicen]: «prefiero curarme en mi casa, prefiero curarme con mis yerbas, prefiero esto antes de irse porque en realidad uno va a una muerte fija». Es lo que ellos dicen: «irme al hospital es irme a morir», lo que también en algún momento decía mi madre: «irse al hospital es para morirse». Entonces, es la desconfianza y, por otro [lado], es la actitud de los servidores que no existe esa calidad y calidez humana [...] Hay una desconfianza total, hay un quiebre. Más que nada, se ve la experiencia aquí, en Huamanga, de que la traen con mentira, tienen que mentirle, le tienen que decir que solo la van a sacar análisis de sangre, y así se la trae, porque son colegas que tienen responsabilidades con este problema de muerte materna, muchas veces mienten, el trabajo es multisectorial (TD6 1114).

Muchas veces, por seguir los protocolos de una manera ciega, el personal de salud no logra tener un acercamiento empático con la población, sino más bien impositivo, y la vehemencia por la referencia a hospitales más especializados eleva la desconfianza de las pacientes: todo esto aleja a la población del establecimiento de salud. Además, al ser perseguidos por el personal de salud, radicalizan su reticencia e incrementan su temor, y en situaciones límite, encuentran que huir es la única opción para ponerse a salvo, aunque a veces el resultado es nefasto, como lo refiere la siguiente cita:

> Quería compartir sobre la última muerte materna […] El personal de salud ha captado a esa mamá [y] en forma directa le dice: «tenemos que ir a Huamanga porque tu bebé está transverso, *chakinpi kachkan, mana lluqsinkachu umancha* [está de pie, no sale su cabecita]». Si está transverso, jamás de los jamases va poder dar la luz por un parto normal, incluso la colega ha ido a las autoridades porque ella [la madre] reacia no quería viajar a Huamanga […] Una autoridad fue a conversar con la madre, pero ella reacia porque sus hijos eran pequeños, no había quien cuide sus hijos y su pareja todavía estaba en la cosecha. Entonces, ella determina simplemente escaparse, desaparecer de la casa y se ha ido a un sitio lejano, a una casucha para que en la cosecha deje sus alimentos […] prácticamente ahí murió y se le encontró después de dos o tres días y nadie lo pudo ubicar, ni el esposo, y simplemente se le encontró muerta […] era un sitio casi inaccesible, yo no sé cómo ha llegado a ese sitio porque, según el video, hemos visto cómo avanzaban, era mucha neblina, había mucha lluvia, incluso han pasado ríos (TD5 1014).

Esa señora necesitaba que se considerase la situación en la que estaba, el centro de salud no reconocía la importancia que tenía para ella ser atendida en su casa porque no podía alejarse de sus otros hijos. El personal de salud no actuó en función de lo que ella necesitaba, pues solamente querían referirla, tal como lo señala el protocolo, y dejaron fuera la posibilidad de

contar con el apoyo de parteras tradicionales con experiencia en partos con fetos en posición transversal.

> Faltó sensibilizarlo, la señora se confió: como había parido dos niños, pensó que ese embarazo podía ser normal, y creo que fueron atendidos por ella misma; entonces, ella confiaba, pensó que como yo he parido normal, tranquilamente ella confía, no creía que la patología estaba demostrada porque la gestación era transversa […] son cosas culturales [pensó:] «yo me escapo, si voy a Ayacucho voy a volver en cajón» (TD6 1114).
>
> La madre […], aparte de que tenía ese cargamontón, tenía que dejar algunas cosas, inclusive hijos que necesitan de ella, no es solo irse, porque ella se hubiera ido, pero sus hijos son los que van a sufrir, y si su esposo está en la chacra, en la cosecha, «quién va velar por mis hijos», diría, entonces, más que nada acá, yo veo que los médicos y las enfermeras deben ver su contexto y no solo derivarlo […] su cosmovisión, el pudor al cuerpo, diferentes factores que intervienen […] y por cuidar a su demás hijos, que son más pequeños, y sus animales, también se ha ido a otro lugar y por eso no le han tratado o no lo han sabido cómo resolver el caso (TE7 1215).
>
> ¿Cómo hemos roto ese vínculo? El personal de salud no estamos viendo el verdadero problema de la madre, no lo estamos entendiendo, no estamos actuando con empatía para hacerle sentir a esa madre que su hogar no va ser descuidado, entonces tal vez hubiese cambiado de parecer. Prácticamente, esa muerte materna pudo haberse evitado, pero no lo hemos hecho por la interculturalidad y, más que nada, la interrelación [por] que nos faltó mucho la empatía (TD5 1014).

Estos testimonios manifiestan la capacidad de reconocer algunas alternativas de diálogo intercultural, pero aún no se encuentran las vías para lograrlo. No obstante, la autocrítica se convierte en un paso inicial para el cambio de actitud. Adicionalmente, cuando las personas toman la decisión de acudir al sistema sanitario, se encuentran con situaciones de rechazo. La manera en que son recibidas las señoras que provienen del

campo en los centros de salud genera mucho malestar, y eso se expone en el siguiente testimonio:

> Cuando tú llegas a la posta, lo primero que te dicen es que eres sucia, cochina, que no practicas eso (las recomendaciones que da el sector salud), incluso entraban más a su intimidad que en el diagnóstico. Eso es lo que le fastidiaba a la señora, es por eso que prefería ir a la partera antes que al hospital [...]. La partera y la obstetra deben compartir sus conocimientos, aplicar y salvar más vidas incluso, que ahora ocurren negligencias por no atender oportunamente (TE7 1215).

Por ello, cuando se exploran las razones por las que no se acude al centro de salud, se encuentra que la población percibe que sus necesidades de salud son minimizadas en los servicios sanitarios y que, en muchos casos, las regresan a sus casas sin dar una respuesta efectiva a sus necesidades.

> Yo he visto, en algunos casos, que cuando va con un síntoma, las enfermeras dicen: «no tienes nada, vuelve mañana o más luego ya». Cuando está grave, ahí se pone recién un poco la desesperación, pero hasta ese límite tratan de llegar las enfermeras. Es por eso que a veces la misma gente del campo difícilmente quiere ir al hospital (TE7 1215).

Se desconoce y se rechaza la cultura de las personas, por lo tanto, se desvalora su experiencia de vida y sus saberes tradicionales. Sus conocimientos y tradiciones no son incorporados en las prácticas sanitarias, así se amplía la distancia del continuum salud-enfermedad inscrito en la matriz cultural andina (Zuluaga, 2009). Se considera, entonces, el conocimiento científico occidental como el único válido y se posterga la posibilidad de incorporar otros conocimientos utilizados por las comunidades. De este modo, se ofrece una atención parcial y superficial; no se planifican acciones ni se proponen políticas sanitarias, que puedan responder a estas necesidades de salud. Así se vulnera el derecho a la salud de estas poblaciones.

> Una persona andina preferimos no acudir a una especialista médico y preferimos ir al curandero porque creemos que son más efectivos y van lograr la solución, aparte de ser económico (TE7 1215).

2. Barreras y distancias entre la población y el personal de salud

Estas dificultades en el sistema generan un funcionamiento sanitario débil, que tiene distancias y barreras muy profundas y que provocan que la población tome distancia y muestre resistencias para ser atendida en las instancias sanitarias públicas. Este desencuentro también fue reportado a partir del trabajo con personal de salud en Ayacucho (Rivera, 2003). Ante estas resistencias, los trabajadores de salud realizan acciones «persecutorias» con la población y esto deteriora aún más la relación personal de salud-población.

> Creo que el propio MINSA tiene problemas, no tiene personal permanente que pueda establecer mayor confianza en la población en un determinado tiempo, cada seis meses están cambiando y no logran conocer bien. Yo conozco igual de un caso que ha ido la obstetra con las autoridades a una casa donde la embarazada no quería ir al centro para atenderse, se quedó en la casa y puso resistencia, y la obstetra le dijo: «bueno, me firmas y si se muere es por su responsabilidad». La señora accedió [a] ir al centro de salud y cuando se dieron cuenta, por un lado estaba escapando (TD5 1014).

Sin embargo, los estudiantes reconocen que hay profesionales de salud que identifican estas dificultades y que son críticos con su institución, a nivel de políticas, planes, programas y de recursos humanos.

> Lo evidente es que hay un quiebre entre el concepto de quienes impartimos salud y los que creemos que damos salud, hay una fractura muy grande. […] En el centro de salud se atiende, pero no hemos indagado sobre qué piensan las personas que atendemos, qué

> sienten sobre el servicio de salud y ahí no hay reparación. Encima que el sistema de salud es complejo y las personas están de paso, no se involucran con la comunidad y quieren escaparse porque es de ida y vuelta, no hay un vínculo como objetivo principal (TD5 1014).

Los estudiantes reconocen las barreras y las identifican como problemas, por tanto, hay un deseo e interés en algunas áreas para generar cambios y establecer nuevas formas de relacionarse. O como diría Zuluoga (2009), se estaría comenzando un diálogo entre las culturas y sus nociones de salud-enfermedad.

> En ginecología, aquí en el hospital, estamos aceptando toda esa cultura, pero en otra área hacen lo contrario. Todavía no estamos entendiendo bien lo que es la cultura, aceptar nuestra cultura, falta todavía en cuanto a los profesionales de salud. Y qué será en medicina, en cirugía, etcétera. Pero lo que yo veo [es] que estamos logrando esa apertura y la aceptación de las diferentes culturas, al menos en lo que es obstetricia (TD7 1215).
>
> La mayoría [de mis hijos] han nacido solos, ni con partera. A veces yo [atendía], a veces sola. Cuando estaba en el trabajo y cuando volvía ya había nacido. A veces cuando estaba lejos, los que más apoyaron son mis hijos que estaban aquí; los que nacieron realmente en la posta son los dos ultimitos que tengo. Los demás han nacido en mi casa […] no había partera, pero ya era costumbre, con una soga y yo le agarro así, así como estoy sentado, encima de mi rodilla se sienta y de ahí ha salido facilito. Lo agarramos de la cintura así, un poquito empujando para abajo y nace rapidito (EP2 1114).
>
> En la Amazonía y parte de los Andes hay parteras que pueden arreglar estas cosas traversas […] he visto cómo arreglaban y he recogido testimonios. El problema es que el protocolo no reconoce a la partera […] hay toda una jerarquía (TD6 1114).

En el sistema sanitario público existen algunas iniciativas para prevenir situaciones de urgencias médicas, como la atención al parto, las cuales

han suscitado el trabajo conjunto con las autoridades locales, y así reducir la muerte perinatal.

> En el MINSA [se] han hecho tantas investigaciones, y hemos participado muchas veces, para conocer la cultura. Lo sabe el Ministerio, pero sin embargo sus estrategias no han sido superadas […] Cuando hay un caso de esa naturaleza, toda la familia se traslada a un lugar materno cerca del hospital y ahí vive, dependiendo, si les falta un mes o dos meses o hasta la fecha probable de parto. Ese es un costo para el Ministerio, acá tenemos un hogar materno en el hospital que muy pocos lo conocen, son formas estratégicas de evitar la muerte materna […] Inclusive hubo un concurso de «muertes evitadas» con referencia, y salvaba pasando ríos, habiendo hecho un sinfín de estrategias para poder llegar. Entonces, el MINSA está haciendo bastante en este punto de muertes maternas porque se está trabajando mancomunadamente con las comunidades dentro de la atención prenatal. Hay un plan de parto, donde necesariamente había que enlazarse con la comunidad, y la presión es fuerte con las colegas, porque no se le puede morir ninguna madre, porque tienen que acudir a las autoridades para poder convencerla [porque] hay comunidades que son bastante conservadoras y quieren que sean de su religión para que puedan acceder y convencer. Hay comunidades donde se pueden volver, son estrategias que tienen que pasar (TD5 1014).

En este testimonio, se observa la dificultad de comprender que la salud es integral y que no solamente se trata de convencer a las pacientes para seguir el protocolo médico, sino que se trata de acercarse a las concepciones de salud-enfermedad de las personas, reconocerlas y desde allí proponer acciones que contribuyan con el bienestar de ellas. Esto empieza por reconocerlas como personas, por verlas como ciudadanas de derecho y por respetar y valorar su cultura (Ansion, 2009).

Entonces, si bien es cierto, el personal de salud reconoce que en su institución se han establecido algunas acciones para acercarse a la cultura de la población, la cita a continuación nos presenta una actitud de distancia

o desvaloración frente a la cultura andina y a las personas que provienen del campo. Al parecer, la incorporación de estas acciones no responden al respeto y valoración del otro, sino que son acciones instrumentales para disminuir la muerte materna, que es un indicador de sanción al interior del sistema sanitario público. La racionalidad instrumental finge respeto por la diversidad cultural, pero solamente busca incorporarla en su lógica de funcionamiento.

> Nosotros, años anteriores, hemos tenido muertes maternas en alta cantidad, pero a razón de eso, hemos salido en busca de las parteras tradicionales, en busca de nuestros comuneros, en busca de nuestras autoridades de nuestra comunidad, para trabajar, así, bien organizada, luego, bajar nuestros índices de mortalidad materna. Se ha cambiado el protocolo, se han cambiado guías, todo, efectivamente, ha surtido efecto donde también se ha trasladado al hospital. En el hospital también ya las atenciones aceptamos lo que es ya el parto vertical, aceptamos que traigan sus hierbas, sus agüitas, incluso se ha aceptado que traigan sus ropas porque ellos con sus pellejos se sentían muy bien y no en la cama que estaba pues con la sabana fría, etcétera (TD7 1215).

Los participantes muestran un discurso coherente con las políticas interculturales que promueve el MINSA, pero no hay un claro convencimiento del aporte de la medicina tradicional, ni la posibilidad de un diálogo e intercambio real de conocimientos. Es solo discurso, pues el personal de salud desconoce que el respetar y valorar la cultura y las prácticas de la persona son el componente básico para establecer una alianza por la salud de las personas. Y parte de esta alianza se construye a partir del establecimiento de un vínculo de respeto, el cual presupone escuchar y entender a la persona, pues los síntomas de ausencia de salud no son solamente físicos, sino también emocionales, mentales, espirituales, etcétera.

> No hay tiempo para que nos cuente la historia sino, simplemente, de acuerdo a sus síntomas, un analgésico y se le cita otra vez para ver si ha mejorado y, entonces, puede ser que ya no regrese […] el tiempo que se nos da para una consulta no permite [escuchar] toda una historia que ella nos pueda contar, incluso si las mujeres empiezan a contar […] no nos compete, sino más bien ir a la sintomatología y los antecedentes que pueda tener. Además, es un asunto cultural y de formación, a nosotras nos forman netamente asistencial, incluso yo escucho a muchos médicos decir: «no me puedo comprometer tanto porque cómo la ayudo». Es una cuestión de formación y de sistema y cómo nos relacionamos también con la persona que está frente a nosotros y, sobre todo, si no somos de la zona, probablemente esa es una barrera grande (TD2 0614).

El no ser de la zona de acción, es reconocido como una barrera, pero, en realidad, la mayor barrera son los prejuicios y la relación vertical de dominio entre las culturas que impregna el trato interpersonal. El personal de salud puede no ser de la zona, pero, en muchos casos, también es andino, y tiene más en común con las personas del campo de lo que quiere reconocer, ya que habla quechua, tiene una espiritualidad similar, etcétera. Sin embargo, prefiere ocultarlo, producto de los sistemas de exclusión y discriminación vigentes en nuestra sociedad (Degregori, 2013; Manrique, 2002).

Los protocolos en el sistema de salud son los instrumentos que generan protección procedimental al personal de salud; empero, en algunos casos, contribuyen al aumento de la distancia con la población. Algunos profesionales de la salud valoran los protocolos de atención porque les ofrecen normativas, lo cual ha contribuido a disminuir las muertes maternas; también hay quienes señalan que estos protocolos no corresponden a las realidades locales y ello amplías las fracturas culturales.

> Es bueno valorar los protocolos [de] atención natal y materna que en Huamanga se han formado y se ha institucionalizado en el MINSA […]; antes había 200 a 300 muertes, ahora hay 11 a 12 al año con la

> atención de los protocolos, porque se refiere a las pacientes para que pueda solucionarlo acá (TD6 1114).
>
> El protocolo se hace en la capital, en el Ministerio, los especialistas, por ejemplo, te dicen: «si esto esta aquicito nada más». Sí, hay una distancia, pero no sabemos que hay una cordillera, un río, hay montañas (TD7 1215).

Es decir, son instrumentos pensados y construidos fuera de la realidad local, lo cual demuestra la dificultad de asumir que el Perú es un país diverso cultural, social y geográficamente.

> Creo que las políticas, los protocolos, están hechos como si la realidad es homogénea, no viendo la heterogeneidad […] Como universidad, nos plantea el reto para investigar (TD6 1114).

Precisamente, el conocer la heterogeneidad y valorar las diferentes formas de contribuir al bienestar causa que los propios profesionales de salud puedan, ocasionalmente, saltarse el protocolo mediante acciones inmediatas para salvar las vidas de las personas.

> En una zona intermedia de Ayacucho, llegó una paciente […] con un parto que requería de una intervención quirúrgica urgente. Entonces, el médico rompe los protocolos y dice: «la vamos a operar»; no tenían sala de operación, consiguen lejía, agua hervida y así movilizó, como director del centro, movilizó a todo su personal [para] operar y salvar la vida, porque por encima de los protocolos estaba la vida de la persona, porque llevar a Lircay era difícil y traer a Ayacucho era [más] difícil y a la paciente, con el movimiento, podía haberle pasado algo. Sin embargo, recibió una llamada de atención y ante los resultados positivos [de la operación], le dijeron: «otra vez no hagas, esta vez has tenido suerte, puede ser riesgoso que atiendas». Era un médico joven, con otra mentalidad, que cuestiona este tipo de atenciones que hay en el hospital y cómo el médico debe tener cierta autonomía, con lo que conoce poder actuar (TD7 1215).

El sistema sanitario público prescribe el cumplimiento del protocolo por parte de su personal de salud, su no cumplimiento deviene en sanciones, lo cual limita la posibilidad de encontrar alternativas de solución que contemplen la cultura local.

> La situación de límite viene a ser la responsabilidad penal [por] incumplimiento de ese protocolo [y] permite que el especialista simplemente se marque a seguir el protocolo y no vaya más allá, a acudir a otras fuentes de solución, eso también debería ser una falta (TE7 1215).

Se plantea que la huella digital o la firma en un documento de consentimiento informado ofrece el poder y la voluntad de la persona para actuar sobre su cuerpo, sin ninguna otra información concurrente que para el paciente puede ser más relevante.

> Ahora ya se ha avanzado mucho, ya no es como antes, ahora se firma un documento. Con consentimiento en mano tiene que ser explicada a la pareja. Se sigue porque otros son los que actúan, como por ejemplo, la obstetra, y otro recibe [...]; esa es la intención y, casualmente, se cumple. Por ejemplo, cuando viene con circular de cordón, la partera lo va hacer, claro, porque de ella es (TD5 1014).

Por su parte, para los docentes, muchos de los cuales, a su vez, son profesionales de salud, el Estado descuida las condiciones de trabajo en las que labora su personal, y solo les plantean protocolos cerrados, que limitan la posibilidad de dialogar con la población y con la cultura de las comunidades.

> No siempre el personal de salud tiene mala intención, pero no es cálido. Ir a trabajar a estos lugares implica tener mucha disposición humana, lo que pasa es que los protocolos, el sistema mismo, nos cuadricula, no nos permite tener más herramientas para tomar decisiones con mayor libertad. También trabajar como personal de salud en estos lugares es complejo, te puedes ganar un problema legal serio, por eso es que

> se trabaja en cooperación con los dirigentes comunales. El sistema de salud es más complejo de lo que estamos conversando porque estamos dejando de reconocer a los que participaban en el lugar, a las parteras (con todo su conocimiento), que ya están perseguidas, en otras palabras. El sistema de salud formal que no pregunta qué quiere, qué piensa, qué se le puede hacer, qué necesita para que ella puede entender que su salud está en juego y que pueda recibir atención (TD6 1114).

Algunas docentes, a partir de su experiencia profesional en el sector salud, atribuyen las dificultades que encuentran en los servicios de salud a la falta de formación y capacitación recibida por ellos, en cuanto a temas de derechos humanos, ciudadanía e interculturalidad.

> En un primer momento, tiene que ver con las formas de aprender del médico […] que no permite ver la realidad y que, gracias a la otra persona que viene y entiende esa otra forma de aprender, le da la salida […] de respeto de derechos humanos […] mayor desarrollo de lo que es ciudadanía […] la vida de la persona vale, eso posibilita que el médico llame [al chamán]. Acá todavía es mucho más jerárquico, vertical, protocolos, se imponen esquemas que el médico no va poder [cambiar] (D6 1114).
>
> Son temas controversiales, los médicos están enfocados en la ciencia, esto se ve en el hospital. Incluso hay profesores que te dicen: «[¿]por qué te metes en algo que no sabes[?], si [la paciente] no quiere, hazle firmar un acta que no quiere transferencia». Por ejemplo, la profesora nos decía que si hay una mujer que está con aborto incompleto y está con hemorragia, lo que tú puedes hacer es un legrado, pero ellos [los médicos] nos dicen: «[¿]por qué se meten a hacer eso si no está en tu protocolo[?]» (EE5 1114).
>
> Otro profesor nos dice que tenemos [que] aliarnos a las parteras, si existen en la comunidad; si la señora no quiere venir a las salas de parto, modificar nuestro establecimiento, si en ese lugar utilizan pellejitos, y averiguar cómo dan su parto (parada, vertical, sentada) (EE5 1114).

3. Alternativas para promover un diálogo entre los diferentes sistemas de salud

Dentro de las opciones, los participantes plantean establecer alianzas con sanadores tradicionales y parteras, de tal manera que se pueda ofrecer un servicio de salud cercano al entorno y a la cultura de la población.

> Estoy totalmente de acuerdo que es estructural, pero hay que tener aliados locales como incorporar a las parteras locales, invitarlas a las atenciones que hay en los centros más cercanos, en vez de ahuyentarlas, en vez de que sea una cita clandestina, [que] ellas vayan aprendiendo, y hay parteras muy dispuestas para hacerlo (TD6 1114).
>
> Las parteras están siendo desplazadas, muchas veces se les está presionando tanto que se están ocultando porque hay profesionales de la salud que creen que lo saben todo y no están involucrándose como aliados de ellas, que nos pueden facilitar muchas veces las cosas, hacer más accesible a la gestante hacia nosotros (TE7 1215).

Como se evidencia en el último testimonio, ello supone reconocer el valor de los sistemas tradicionales de salud, y el reconocimiento de conocimientos ancestrales propios de la cultura andina (Zuluoga, 2009). Ello implica, en palabras de Mabit (1996), incorporar el sentimiento y la intuición en la configuración de la realidad, y no solo ajustarse a modelos racionales de pensamiento.

En esa línea, se reconoce también como una necesidad considerar que la paciente es quien más conoce sobre su propio cuerpo, así también, considerar que es la paciente quien puede participar en las decisiones sobre las acciones de salud a tomar para su caso (Córdova, 2014).

> El personal no ha tenido una buena entrada hacia la señora, en no preguntarle, consultarle, de repente ella ha querido que hubiera una partera o alguien que haga las revisiones en las madres gestantes […]; esta apertura, en verdad, no es una iniciativa de los médicos del hospital (TD6 1114).

Plantear prácticas diagnósticas, no invasivas y culturalmente aceptadas, contribuiría a que las pacientes no se sientan atemorizadas, avergonzadas ni reticentes a acudir al puesto de salud a recibir atención, por ejemplo, durante el embarazo.

> Va [a] haber mujeres [que] no van a querer hacerse el tacto (vaginal) porque eso es algo íntimo, solo queda el pulso para salvar eso. Como profesional humanista e intercultural, debemos conocer la realidad de las comunidades. […] La realidad de la comunidad es distinta; en el parto, ellas tienen sus propios métodos, se ponen en posición que sea cómoda para ellas. Nosotras debemos aliarnos con ellas, si les decimos que no les vamos a atender de esa forma, ellas ya no van a venir y van a preferir […] familiares y las parteras. La tradición de las parteras se está perdiendo en las comunidades, debemos recuperarla (EE5 1114).

Se requiere, además, una formación en género, ya que la vivencia de la salud-enfermedad, en el caso de las mujeres, tiene particularidades propias asociadas al cuerpo, la sexualidad, el parto, la maternidad, la experiencia emocional y el rol de cuidado, que deberían considerarse y relevarse en el sector salud.

La consideración de incluir mediadores culturales es otra recomendación, ya utilizada en otros contextos interculturales de nuestro país, como ha sido en el sistema de justicia. Este incluye a profesionales antropólogos en procesos judiciales con la población indígena.

> Siempre hay alguien que es reconocido que puede intervenir como mediador, un presidente que tiene legitimidad por la comunidad, o un familiar mayor, más sabio; el juez de paz también. En salud es muy fuerte y hay que reconocerlo quienes trabajamos, incluso en la norma de primer nivel de atención primaria la primera labor es reconocer quién es la persona con la cual debemos de coordinar para solucionar algunos conflictos, como referencia y contra referencia, y en esto hay avances y hay reconocimiento que no es formal (TD5 1014).

Además, plantear una atención de salud integral, que incluya la participación de la persona, contribuiría a que la paciente se sienta protagónica y segura sobre las decisiones que se están tomando y que, en todo el proceso, están respetando su voluntad o la de sus familiares.

> El problema es estructural, no hemos indagado sobre su vida, qué pensaba de su propio embarazo, cómo pensaba que debía ser. Estamos más preocupados que la mujer sea referida para que tengamos una muerte menos, pero a nadie le ha preocupado preguntar: [¿]cómo te gustaría que sea tu parto[?] (TD6 1114).

Finalmente, se necesita realizar acciones de incidencia con el Estado, a fin de generar políticas y programas de salud que posibiliten una atención de calidad y culturalmente adecuadas.

> Cómo encontramos canales al Estado, cómo le hacemos llegar al Estado, cómo le tocamos las puertas, cómo incorporamos esto para que se conviertan en políticas públicas que pueda atender al problema (TD6 1114).

La diversidad cultural tiene que dejar de ser vista como un problema y convertirse en una posibilidad de encuentro y diálogo de saberes diversos.

Estos talleres con los participantes se convirtieron en espacios de expresión y diálogo, salieron del formato académico tradicional de ofrecer información y se transformaron en espacios de formación de ciudadanía, donde era posible rescatar y posicionar las historias de vida, las tradiciones, la cultura. De este modo se experimentaba la formación profesional de manera distinta.

4. Justicia y bienestar emocional

Las carreras en la universidad se han convertido en estancos separados y, en algunos casos, tienen un carácter parcializado, es decir, hay carreras con mayor valor y prestigio que otras y que además «blanquean» (Zavala y

Córdova, 2010). En este proyecto se ha trabajado sobre el derecho ubicado en una posición de poder y control.

Por eso es interesante identificar cómo aparece en el discurso de los participantes una asociación entre justicia y bienestar emocional. A partir de los testimonios de los participantes, se encuentra que esta asociación, si bien no es explícita, está presente. Se plantea que no acceder a la justicia contribuye a no tener bienestar emocional y, por otro lado, si la persona se siente con bienestar emocional, ejerce su derecho de ciudadanía y, por ende, de búsqueda de justicia.

En los testimonios, lo que más aparece son las dificultades asociadas con estos conceptos. El deseo de ser ciudadanos está implícito en la acción de búsqueda de justicia, esta puede frustrarse por desencuentros culturales que derivan en incomprensión de la problemática o en situaciones de discriminación.

> Muchas veces, la gente del campo vive con muchos prejuicios; si vamos a la ciudad la gente campesina no es bien recibida en el hospital o en diferentes instituciones. Esa es la mentalidad y ese es el prejuicio de mucha gente del campo (TE7 1215).
>
> A la posta de salud no fui porque ellos para nada creen, no creen en nada y dicen: «¿qué cosa es eso de *qarqacha*?» diciendo, eso no creen [...] No tengo, pues, ni mis papeles [...] yo tomo yerbitas no más [...] Una vez no más fui, mi corazón estaba que me dolía [...] [¿]Por qué será [que] me duele mi corazón[?], le dije y no me quería dar, no me quería atender diciendo que era por gusto. «No, señora, mi boca amanece totalmente amargo», le dije, pero ella: «no, tú estás bien», diciendo, no me quería hacer la transferencia para Huamanga para hacerme curar cuando le dije. Es por eso que no voy a la posta de salud; luego, haciendo hervir yerbitas no más estuve, con eso no más se me pasó, con eso me he curado, y desde ahí no regreso a la posta de salud (EP1 1114).

Estos testimonios muestran que mucha población rural no logra sentirse como parte de la sociedad, y viven estos desencuentros como

situaciones de maltrato y exclusión, por ser procedentes del campo, quedando al margen del acceso a sus derechos. Estas citas son también una crítica a los servicios y políticas de gobiernos hegemónicos, que no dan cuenta de la diversidad, no la conocen, no la incluyen. En términos de Butler (2010), se trata de una exclusión de los cuadros definidos.

Capítulo 9. Dificultades y posibilidades para una formación universitaria en justicia intercultural

Juan Ansion

1. El contexto social y cultural

En el Perú, la discriminación étnica y social sigue siendo un problema grave que tiene raíces históricas antiguas, difíciles de superar. El desarrollo de una economía y una sociedad modernas exigen enfrentar esta situación con mucha fuerza para lograr la efectiva ciudadanía de todos y todas respetando y valorando las diferencias de orígenes culturales.

La Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga se enorgullece de una larga tradición universitaria iniciada en el periodo colonial. A la vez, es producto de una novedosa visión del desarrollo cuando reabre sus puertas a fines de los años cincuenta del siglo XX, en el marco de una visión optimista que hace de la educación universitaria un importante motor de cambio y progreso para la región.

La discriminación que actualmente existe debe verse a la luz de la larga historia de relaciones conflictivas y de subordinación de unos por otros, entre herederos de los pueblos originarios y de los conquistadores. Huamanga fue uno de los centros importantes del dominio colonial, lo que vuelve tal vez más difícil la transformación de estas relaciones y de los prejuicios que, de generación en generación, se han ido reproduciendo. En momentos en que el país y la región están caminando hacia formas más modernas y ciudadanas de relaciones, y cuando ya desapareció el antiguo gamonalismo, hace falta combatir en sus raíces todas las formas de discriminación que siguen demasiado vivas, tal como lo constatamos en el libro *Caminos de interculturalidad* (Programa Hatun Ñan, 2011) y como lo dijeron también los participantes en nuestros talleres.

> Otro de los casos que hemos hablado es el trato discriminatorio desde el ingreso a las instituciones y esto hasta de los porteros. Por ejemplo, en el caso de las mujeres, en caso de violencia a la gente que va porque está mal vestido, por el mal olor, qué sé yo, se les hace eso (TDE4 0914).
>
> Otra limitante que vimos es ver que los trabajadores de las instituciones tengan un trato más cordial. Muchas veces, ya lo han mencionado los compañeros, al acercarse a las instituciones, sobre todo los campesinos o los de la zona rural, hay un trato déspota por parte de las autoridades (TDE4 0914).
>
> La falta de respeto a los patrones culturales en las leyes, debe haber mayor conocimiento de las diversas culturas que existen en Ayacucho (TDE4 0914).

El conflicto armado interno, además, contribuyó a acelerar un proceso de desestructuración de antiguas formas de relación y de manejo de los conflictos en las zonas rurales.

> Ayacucho ha sido durante casi dos décadas golpeada por la violencia terrorista, por la violencia política y […] tal vez tienen mayores dificultades para trabajar el tema de justicia en sus comunidades si es que no entendemos que eso tiene que ver con el contexto de violencia (TDE4 0914).

Frente a esta situación, las propuestas surgidas en los talleres se orientan sobre todo hacia una perspectiva educativa: hay que capacitar.

> Entonces capacitemos también a los docentes en temas de interculturalidad (TDE4 0914).
>
> Entonces si vemos a los jueces de paz, quienes son ellos los que trabajan en los lugares más alejados, a veces no tienen un apoyo adecuado. Pero lo bueno es que, la doctora me estaba comunicando que ahora los están capacitando (TDE4 0914).

En particular, se destaca la importancia de valorar el quechua y que la universidad promueva su estudio dado que muchos ya le están dando importancia.

> La mayoría de los grupos le dan una importancia superlativa al tema lingüístico, como parte de la justicia intercultural (TDE4 0914).
>
> Una limitación es que no se está implementando el plan de estudio, el dictado de los cursos de quechua intensivo (TDE4 0914).

En el tema de justicia, es fundamental lograr la legitimación de la justicia comunal.

> Se trata también de legitimar el sistema de justicia comunal, no se legitima, no se valora (TDE4 0914).

La respuesta en términos educativos, siendo importante, parece sin embargo insuficiente. Expresa un orgullo regional por la cultura y la lengua, sin duda muy positivo, que constituye un importante punto de apoyo para cualquier cambio. Sobre esa base hace falta una reflexión más profunda que revele la tensión entre dos orientaciones. Por un lado existe un anhelo muy poderoso hacia una integración al mundo moderno tal como está, sin mayor crítica del modelo de universidad ni del tipo de profesionales que esta viene produciendo; pero, por otro lado, también es fuerte la conciencia de la importancia de recoger la tradición y la cultura propias.

En este doble proceso, las personas parecen escindidas entre dos actitudes contradictorias y se dejan llevar fácilmente por la corriente hegemónica que las lleva a ignorar en la práctica los conocimientos de la región a favor de los que vienen de fuera. Nótese que, cuando se habla en forma positiva del sistema de justicia comunal, es para «valorarlo», pero no necesariamente para entrar en diálogo con él. Y mucho menos para dialogar con los estudiantes en tanto portadores de prácticas comunales.

En estas condiciones, no logra perfilarse una perspectiva intercultural que permitiera procesar un diálogo que pueda integrar en una perspectiva

más amplia los conocimientos provenientes de ambos horizontes culturales. El resultado es la frecuencia de actitudes ambiguas o aparentemente inconsecuentes: se proclama la importancia de la identidad cultural de la región a la vez que se deja el quechua en beneficio del inglés y se desprecia los conocimientos de las personas mayores en el campo, pues la universidad se ve como una institución que debe romper con la supuesta ignorancia de la gente común. Y no hay investigación sobre estas prácticas. Observamos entonces a estudiantes sin aliciente para investigar sobre su propia cultura que dejan lo que aprendieron en sus familias para aprender un nuevo lenguaje —el lenguaje «profesional»— en ruptura con el lenguaje de sus familias, y esto no se refiere solo al abandono del quechua, sino también a la adquisición de un lenguaje técnico especializado. Es bueno que los estudiantes aprendan inglés y logren expresarse en un lenguaje más preciso, pero esto se da a costa de perder el contacto con conocimientos importantes que han permitido la vida y la reproducción social en los andes.

Para avanzar en esta discusión, precisemos que se superponen aquí dos grandes problemas: la discriminación social hacia los estudiantes quechuahablantes y de origen rural, con la correspondiente actitud de miembros del personal administrativo y docente hacia ellos; y la crisis de las universidades públicas en el país. Pero, antes de entrar a estos problemas, veamos brevemente qué sucede con el Poder Judicial.

2. Los cambios en el Poder Judicial

En diciembre del 2013, el Consejo Ejecutivo del Poder Judicial aprobó el «Protocolo de coordinación entre Sistemas de Justicia» y el «Protocolo de Actuación en Procesos Judiciales que involucren a Comuneros y Ronderos».

El primer documento recuerda la decisión del Poder Judicial de «promover y consolidar un sistema de justicia intercultural que responda a la realidad pluriétnica y cultural de nuestro país». Esta voluntad se expresa, entre otras cosas, en la ampliación «del mandato de la Onajup y

de sus oficinas desconcentradas para que "desarrollen las coordinaciones respectivas entre la jurisdicción estatal, comunal y ronderil"» (Poder Judicial del Perú, 2013a: 7). Como consecuencia, la Onajup, en su nuevo reglamento, recibe el nombre de «Oficina Nacional de Apoyo a la Justicia de Paz y a la Justicia Indígena». Ambos documentos desarrollan profusamente las bases históricas y normativas —incluyendo el enfoque del derecho comparado— que justifican el desarrollo de esta perspectiva de justicia intercultural y señalan con claridad los objetivos, principios y procedimientos a utilizarse. No se está, entonces, en una etapa inicial del proceso.

En uno de los talleres realizados, el representante de Onajup, Dr. Fernando Meza, precisó el sentido de la justicia intercultural en términos operativos para su institución:

> La justicia intercultural para el Poder Judicial es el espacio en el cual los sistemas de justicia en un país con diversidad cultural se encuentran y establecen relaciones de coordinación y cooperación en un nivel de igualdad y de respeto. Eso entendemos nosotros por justicia intercultural (TDE4 0914).

Así, esa dependencia del Poder Judicial está empujando fuertemente el proceso de desarrollo de una justicia intercultural. Y, a la vez, es natural que este proceso encuentre resistencias o que haya opiniones diversas sobre su manera de desarrollarlo.

Igualmente, en el taller mencionado, por ejemplo, quedaron evidentes las reticencias del fiscal titular de Ayacucho, en particular con respecto a la importancia de la utilización del quechua tal como lo habían estado comentando los grupos de trabajo.

> […] la experiencia que yo tengo después de haber recorrido muchas veces todos estos lugares que forman parte de nuestro distrito judicial fiscal es que no existe una sola comunidad donde encontremos a una sola persona que solamente hable quechua y que no sepa el castellano. (TDE4 0914).

Desde luego, muchos son bilingües en Ayacucho, pero pocos tienen un manejo óptimo de ambas lenguas. Y en el medio rural son muchos y muchas quienes apenas entienden cosas elementales. El mismo fiscal, además, reconoce la necesidad de intérpretes:

> El tema de los intérpretes que se ha mencionado que ha sido materia ya de tantos estudios, por lo menos de treinta o cuarenta años, seguimos con lo mismo, no se tiene intérpretes, que hemos solicitado. Casi todos los magistrados y administrativos saben quechua y dominan muy bien, pero independientemente de ello cuando necesitan intérpretes hasta un interno del establecimiento de Yanamilla de Ayacucho ha tenido que venir y juramentar para ello, que otra vez ha tenido que ser un conductor ya, en fin, no existe, no hay presupuesto, es lo que nos dicen (TDE4 0914).

Por lo demás, la cuestión de los intérpretes expresa un elemental respeto a las personas para permitirles que al menos comprendan lo que está sucediendo en el juicio. Pero el intérprete no resuelve el problema de fondo cuando se utiliza sin poner en cuestión la manera cómo el derecho formal enfrenta los hechos conflictivos en el campo.

Para implementar una reforma de la importancia que plantea el Onajup, se requieren muchas voluntades y claridad en los liderazgos nacionales y regionales. Vemos, sin embargo, aquí que más aparecen las dudas que la convicción de avanzar en el camino intercultural. Estas dudas presentes en el Poder Judicial regional sin duda repercuten en la manera cómo se concibe y enseña el derecho en la universidad.

3. La crisis de las universidades públicas

Las universidades públicas están en crisis en el Perú. Sus estudiantes y el país entero se merecen un examen crítico y no complaciente, pues un buen diagnóstico es indispensable para la búsqueda de soluciones. Existe consenso de la necesidad de cambio y, pese a sus debilidades, la ley actual apunta a ello.

La autonomía universitaria es un principio irrenunciable porque ofrece un espacio de pensamiento crítico libre que no esté sometido —al menos directamente— a presiones políticas o sociales. Dicho esto, se requieren muchas precisiones sobre las condiciones para el ejercicio exitoso y legítimo de esa autonomía. Señalaremos aquí dos aspectos entre muchos otros. En primer lugar, esta libertad no se desarrolla al margen de la realidad social y cultural en la que los actores se encuentran involucrados. Ningún docente o investigador escapa, en ese sentido, al ambiente de su tiempo ni a los intereses y deseos de los grupos sociales a los que pertenece. La libertad de cátedra, sin embargo, le garantiza hablar y escribir sin temor a ser sancionado, especialmente si revisa críticamente las opiniones de quienes tienen poder. Esto, claro está, no elimina las naturales tensiones vinculadas a debates que se producen en la academia.

En segundo lugar, es importante entender que, para una sana libertad de pensamiento y cátedra en la universidad, hacen falta condiciones que garanticen la seriedad de este ejercicio. Una condición indispensable es que quienes ingresan a la carrera docente tengan las condiciones mínimas para ella de acuerdo a los criterios del momento según la comunidad académica en la que no hay más árbitro que aquello en lo que se pongan de acuerdo los académicos mismos en su trato entre pares. Así, un docente en derecho debe tener los grados y títulos requeridos según el consenso de la profesión y haberlos obtenidos en una institución reconocida como tal. Idealmente, además, debe competir con otros para que se pueda elegir al que se considera el mejor candidato dentro de un concurso imparcial. Aunque existan casi siempre factores extra-académicos en el proceso de selección, es importante que esta garantice los méritos mínimos de los seleccionados. Si esto se da, las divergencias filosóficas o metodológicas pueden procesarse dentro de los propios cauces del debate académico, aunque esta es una condición mas no una garantía.

Esta condición hace entonces posible que —pese a influencias ideológicas y políticas— la institución universitaria mantenga un buen nivel y se desarrolle en la búsqueda de una calidad cada vez mayor. Cuando

la imparcialidad de la selección se resquebraja, se pierde la seriedad del proceso, de modo que el principio de autonomía termine justificando que un grupo ideológico o un grupo de interés determinado se apropien de la institución. La antigua Universidad Particular de Ayacucho (UPA) se cerró porque había caído en manos de un grupo político particular (*Puka llaqta*) y, durante un periodo, la propia UNSCH fue amenazada de ese copamiento por parte de Sendero Luminoso. El reclutamiento del personal académico de acuerdo a criterios de calidad reconocidos por la comunidad científica permite así una autorregulación de la universidad que contribuye a su desarrollo institucional sano.

Se requiere, además, una universidad adaptada a los tiempos que responda a las más altas exigencia académicas y, como tal, sea un espacio central de investigación y reflexión. La Universidad de Huamanga, además, de compartir los problemas de todas las universidades nacionales, sigue sufriendo aún las consecuencias de haber sido uno de los puntos de desarrollo de Sendero Luminoso.

Mucho queda por hacer para que se constituya en un centro impulsor del desarrollo de la región, tal como lo pensaron quienes la volvieron a abrir a fines de los años cincuenta. Una docencia articulada con la comunidad científica nacional e internacional, a la vez que centrada en la investigación de su región sigue siendo una aspiración de muchos. Esta docencia promotora del debate crítico en diálogo con sus estudiantes, sin duda generaría grandes perspectivas para la región.

El anhelo originario de entroncar la universidad con la región sigue siendo un objetivo por desarrollar. El contexto desarrollista en que se reabrió la UNSCH marcó el proceso sin caer en la mera importación de tecnologías externas. También hubo importantes avances hacia el recojo de prácticas andinas. Un esfuerzo muy significativo, en ese sentido, fue el Centro de Capacitación Campesina y el fundo de Allpachaka en el que se almacenaron muchas especies y variedades de plantas andinas y se realizaron también muchos trabajos de investigación en cría de ganado (vacuno primero y luego de camélidos andinos). Ese fundo fue destruido

por Sendero que no podía entender este tipo de relación con la región y entendía la «ciencia» en forma totalmente metafísica, cerrada, y originada exclusivamente en los escritos de sus autores sagrados. Entre otros esfuerzos cabe mencionar también el Proyecto de Sistemas de Cultivos Andinos que buscaba recuperar antiguas tecnologías andinas aún utilizadas en el área rural.

Dentro de la crisis general de la universidad pública en el Perú, Huamanga sufrió particularmente con el desarrollo del conflicto armado interno. Entre otras cosas, se perdió en gran medida el vínculo que siempre había existido con la comunidad académica nacional, en especial por el éxodo de los docentes venidos del exterior del Departamento. Recordemos que antes de 1980, era una práctica común de las autoridades ir a Lima en busca de profesores interesados en enseñar en Ayacucho.

4. La práctica de la docencia vista por los estudiantes

La crisis de la universidad se puede examinar desde muchos ángulos. Uno de ellos, sin duda, es el de la manera en que los docentes se relacionan con sus estudiantes. En el capítulo 1, Leoncia Dania Pariona Tarqui nos sensibilizó en este tema desde su propia experiencia. Veamos aquí cómo, a lo largo de los talleres, estudiantes y también docentes de Huamanga nos hablan de la práctica docente con palabras duras que suenan como gritos hacia aquellos profesores que no son sensibles a las necesidades de cambio.

Nos dicen estos estudiantes que los docentes no están interesados en la interculturalidad:

> Espero que esto de algún modo u otro les sensibilice porque nuestros docentes, la mayoría, llegan a los salones, dictan sus clases y luego se retiran, pero más allá no se comprometen por ejemplo con estos temas que son de la interculturalidad (TDE4 0914).

Los docentes tienen también, nos dicen los estudiantes, muchas carencias en su formación:

> Otra de las limitaciones vienen de la propia formación profesional […], falta de cursos que puedan ampliar algo de nuestra realidad. Por ejemplo, también nos decían que el curso de antropología jurídica es electiva cuando esa debe ser obligatoria y de repente agregar otros cursos más (TDE4 0914).

Los estudiantes anhelan un trato más horizontal, en el que puedan dialogar con sus docentes:

> Definitivamente la formación universitaria tendría que ser horizontal, debemos tener en cuenta que nuestros estudiantes vienen con conocimientos y saberes previos importantes. Nuestro trabajo también es sensibilizarlos, hablar con ellos en temas también importantes que tengan que ver con su superación personal. Eso me parece muy importante, constantemente dialogar con ellos, hacerles entender también que ellos tienen conocimientos, que puedan aplicarlos cuando sean profesionales (TD6 1114).

Les preocupa el carácter vertical de la relación y la dificultad para que se les tome en cuenta como personas, que se reconozca en ellos sus saberes previos:

> Eso es algo que a mí me preocupa y me cuestiona, qué hacer frente a esa verticalidad. Y vemos a estudiantes bien sensibles, con saberes previos impresionantes, cuando uno indaga realmente es muy grande, pero cuando ya ingresan al sistema van adquiriendo una situación de defensa de acoplarse a ese sistema de salud, agresivo, vertical donde ya no existe la persona, el número o el apellido. Yo veo bastante difícil de romper y veo que sea más difundido, hay necesidad que mucha más gente entienda qué es interculturalidad, porque hay mucha gente que ve a la interculturalidad como una persona que tiene los mismos derechos, que tiene y tenemos que respetarlos (TD5 1014).

El juicio de los estudiantes hacia los docentes puede ser muy duro cuando se ve la facilidad con la que desaprueban a sus estudiantes sin asumir su responsabilidad por ello:

> Pero los docentes tradicionales no se preocupan por eso y desaprueban fácilmente a sus estudiantes sin ver su propia responsabilidad. Hay docentes, estos de la vieja escuela, no sabemos qué hacer. Cien estudiantes matriculados 94 jalados y 6 aprobados, ¿es problema del estudiante o del docente? (TD6 1114).

Se reclama diálogo y la posibilidad de contradecir al profesor sin perjudicarse en consecuencia con una mala nota. Se nota que el clima generado es que, cuando un estudiante ha hecho un planteamiento distinto al del profesor, el estudiante está convencido de que la mala nota que obtiene no es por su falta de capacidad, sino por la venganza del profesor.

> Quizá la universidad, lo ha tomado como una hacienda, y ellos son gamonales, y ellos… Dice que «esto es así», y los estudiantes dicen: «no, profesor esto no es así». «No, señor, esto es así», y muchas veces te quieren formar como un robot y eso está mal, muchas veces [dices:] «profesor esta cosa es así» y pierde en el conocimiento, cambia de tema y no te da la razón, eso está muy mal. Y muchas veces lo malo que los profesores son muy vengativos con sus notas, cuando les dices algo, o les dices una cosa que tú sabes y el profesor pierde ante sus estudiantes, tú ya fuiste porque pierdes en tus notas. […] Yo mismo he dado un examen para un 15 o 16, pero tuve 07 de nota, tampoco era justo, yo creo que el trato debe ser equitativo. Tal vez en donde el profesor y el estudiante sean más amigos para que puedan intercambiar, eso sería mi participación (TD5 1014).

La crítica estudiantil es especialmente dura en relación a la falta de apoyo para investigar:

> Lo que lamento es que nuestros docentes no nos apoyan [en la investigación], porque muchas veces en vez de darnos la mano nos cierran puertas, nos hacen hora y hora [alargar el tiempo] para hacer una investigación o simplemente, después de haber hecho una investigación, un borrador tienes que por lo menos un año con los profesores pasártelo para que recién te digan que «sí, está bien» o «tienes que hacer esto», una cosa, otra cosa (TDE4 0914).

Para los estudiantes, la investigación está muy centrada en la tesis, pero en Derecho, muy pocos se titulan con tesis dado que tienen la posibilidad de hacerlo mediante la presentación de un expediente. Queda muy claro que los estudiantes no sienten ningún apoyo para titularse con una tesis como resultado de una investigación.

> Creo que hay una debilidad de parte de las autoridades de la universidad misma en cuanto a incentivar a la investigación porque muchos de los estudiantes egresados quizás no pueden hacer la tesis por muchos factores, la falta de apoyo de los docentes y falta de recursos. El asesoramiento de un docente que esté ahí predispuesto para asesorar los temas que estás desarrollando porque si no hay el asesoramiento de un profesor es difícil que uno de su cuenta trabaje (TDE4 0914).

En el campo de la justicia intercultural, existe una amplia gama de posibilidades de investigación, pero la formación claramente no está orientada a formar personas orientadas a investigar. No parece haber interés de parte de las autoridades ni dedicación o posibilidades de tiempo y recursos de parte de los docentes.

5. Las disciplinas académicas ante la justicia entendida como bienestar integral

5.1. El conocimiento como forma de poder

El conocimiento, sin duda, es una de las grandes fuentes de poder y sirve para legitimar relaciones de fuerza. A la vez, es desde las relaciones de poder que se define quién conoce legítimamente, cuáles son los criterios para hablar diciendo la verdad sobre la realidad. En la sociedad andina tradicional, por ejemplo, los ancianos eran los que sabían. Sin duda la experiencia —es decir los años vividos— era un buen criterio para confiar en lo que sabía una persona. En la sociedad actual, se ha invertido el asunto: el conocimiento está vinculado a los estudios formales garantizados por diplomas y títulos. Además, en nuestro sentido común actual, los textos

escritos, los datos cuantitativos y las formulaciones abstractas son criterios centrales para convencernos de la verdad de lo que se dice. Esto no quiere decir que no tengan fuerza en sí mismas la ciencia y la tecnología de hoy, y que estos criterios sean equivocados, sino que existe un fuerte sesgo social y cultural para aceptar sin discusión crítica lo que se nos presente en cuadros estadísticos y fórmulas abstractas.

Tan fuerte es este sesgo social que aquellos que no aceptan o no manejan estos criterios hegemónicos de la academia aparecen como ignorantes y no logran convencer. Pese a que, en términos epistemológicos, existen debates sobre el método y que son reconocidos como válidos los métodos cualitativos, por ejemplo, estos últimos suelen ser subestimados —cuando no despreciados— aun cuando se llevan a cabo con rigor académico. ¿Qué decir, entonces, de los conocimientos de campesinos andinos? La fuerza abrumadora del sentido común hegemónico impone la idea de que son ignorantes ejerciendo así una violencia simbólica —en el sentido preciso que le daba el sociólogo francés Pierre Bourdieu— por el hecho de que las relaciones de poder impiden que se considere tan solo la posibilidad de que lo que saben sea un real conocimiento.

La fuerza del conocimiento no proviene, sin embargo, solo de estas relaciones de poder en las que se encuentra envuelta. Esta sería una visión demasiado simplista y por ello errónea. Llevaría a pensar que, de revertirse las relaciones de poder actual, el conocimiento auténtico sería el de los campesinos andinos y no el de la ciencia enseñada en las universidades. A esa perspectiva se llegaría desde la visión de un indianismo extremo. Es también, en fin de cuentas, parecida a la que sostuvo un marxismo de manuales al identificar ciencia con la ideología del proletariado[1].

La universidad es el espacio social y cultural donde debería desarrollarse esa doble crítica. Por un lado reconocer que los criterios de legitimidad del conocimiento no pueden depender de las relaciones de

[1] No olvidemos que, en los años en que Sendero Luminoso tenía presencia en la UNSCH, se enseñaba un marxismo de manuales y la biblioteca estaba llena de ellos, en gran cantidad de ejemplares.

poder en la sociedad. Y por otro lado criticar una concepción estrecha del conocimiento que no admite en el debate aquellos que no cumplan con todos los requisitos reconocidos actualmente como válidos por la comunidad científica.

Para ilustrar el tipo de problemas que esto suscita bastaría evocar el hecho de que para un curandero, a diferencia de un médico formalmente reconocido, la visión que tuvo en un sueño, puede ser un criterio central de su diagnóstico. O, para la justicia comunal tradicional, es imposible aplicar normas estándares porque cada caso es particular y requiere una solución particular. En estos casos, el conocimiento propio de médico andino o de la autoridad comunal tiene un nivel de eficacia que es importante reconocer, pese a que no son admisibles en nuestra manera de entender la ciencia. Hay, pues, formas de conocimiento diferentes que no son compatibles en todos sus aspectos, pero ahí donde se observan éxitos aún parciales y limitados, debería seguir buscándose los puntos de contactos y los posibles aprendizajes mutuos.

5.2. El derecho

El derecho tal como lo concebimos en términos académicos es de carácter universal. Sin embargo, para que tenga plena legitimidad en poblaciones de raíces culturales diferentes como las andinas, se presentan problemas que deberían ser trabajados en las universidades, especialmente en aquellas vinculadas a las regiones andinas.

Solo a manera de propuesta inicial para el debate, propondría distinguir entre dos tipos de problemas: uno referido a la dificultad de comunicación lingüística y, más profundamente, intercultural, para que las personas entiendan la lógica de esa justicia cuando se aplica a sus casos; y otro, que apunta más a la raíz de la relación intercultural, referido al hecho de que el derecho formal maneja una lógica diferente a la que se utiliza en el campo para resolver los conflictos.

El primer problema es bastante claro. Son varias las barreras que impiden o al menos dificultan que las personas entiendan las razones de

una sentencia que se les aplique. El problema del idioma es evidente con leyes escritas en castellano que se aplican a una población quechuahablante. Pese a que, según el artículo 48 de la Constitución, el quechua, el aimara y las demás lenguas aborígenes son lenguas oficiales «en las zonas donde predominen», la práctica común es que la lengua castellana se impone porque se supone que las personas ya hablan ese idioma. La barrera de la lengua es también una barrera cultural dado que la noción misma de justicia se entiende por lo menos en parte de manera diferente. Por otro lado, aun superando el problema estrictamente del idioma, para personas que tienen niveles de escolaridad limitados —y generalmente de baja calidad—, resulta difícil entender el lenguaje abstracto en el que se expresa la ley, la misma que, dentro de su lógica debe referirse a asuntos generales y no particulares.

En este primer nivel, se están haciendo esfuerzos importantes con la formación de intérpretes, cosa muy valiosa, pero que solo aborda un aspecto inicial del problema, el de la comprensión por la población de la ley escrita que le es impuesta. Sin embargo, este primer nivel elemental no siempre es comprendido por las autoridades judiciales que siguen todavía muy influenciadas por la idea equivocada de que el quechua es un «mero dialecto», que no sirve por tanto para asuntos jurídicos. El sentimiento de superioridad del profesional del derecho —al igual que de otras ramas profesionales— sigue siendo presente para imponerse al campesino supuestamente «ignorante».

El segundo problema, más de fondo, es que una buena comunicación lingüística no es suficiente porque la gente maneja criterios de cómo practicar la justicia que son muchas veces diferentes de los que está previsto en la legislación nacional. Es más, a diferencia de la lógica abstracta y general de la ley escrita, las prácticas comunales de justicia operan de acuerdo a una lógica de examen del caso particular considerando los acuerdos que se pueden tomar en las condiciones concretas en que se encuentran las partes.

Ocurre entonces que, cuando la ley se impone, es posible que la gente considere que no se ha hecho justicia porque no entiende las reglas o, más aún, no las comparte, no las considera legítimas. Entonces, aunque se imponga la ley porque tiene la fuerza para hacerlo, no logra sin embargo imponerse como regla de conducta e internalizarse en las personas si estas no la consideran justa. Y si no se internaliza la necesidad de la ley, esta solo se puede imponer por la fuerza, lo que constituye el fracaso de su objetivo de normar las relaciones sociales de convivencia para que no se requiera el uso de la violencia.

Por ello, el sentido común en un país multicultural, es el buscar incorporar la visión del mundo de la gente en el modo de hacer justicia entendiendo y acogiendo su manera de entender la justicia. Para el Estado, esto de ningún modo significa aceptar pasivamente lo que hace o plantea la gente en materia de resolución de conflictos, pero sí entrar en un diálogo serio para entender mejor la manera en que se entiende la justicia y los recursos que se utilizan para ello. Dentro de ese diálogo, hay temas complejos de resolver y la universidad es un espacio privilegiado para investigar y debatir estos temas.

Cuando la ley termina imponiéndose a la fuerza, con el frecuente respaldo de prejuicios enraizados, no logra hacerse respetar y legitimar y mantiene posibilidades latentes de reacciones violentas. Resulta en cambio una tarea fascinante la de propiciar la investigación y el diálogo sobre el tema, aprovechando en especial a los estudiantes que, por ser quechuahablantes y provenir del área rural, conocen bien esa realidad y tienen hacia ella un acceso fácil. De esa manera también se irán formando estudiantes que no necesiten desarraigarse para convertirse en buenos profesionales.

5.3. La salud

Hay muchos logros en salud, pero uno de los costos es la separación de lo físico y lo mental y, en el caso de la sociedad andina tradicional, un

alejamiento de la manera integral cómo se percibe a la persona desde esa sociedad.

Al avanzar en la perspectiva de inclusión, el tema del derecho a la salud se plantea como un tema de extensión y generalización de los servicios de salud ofrecidos por el Estado. Esto supone la ampliación de la racionalidad instrumental y el control cada vez más importante de los actos de atención de la salud para garantizar que se den en condiciones óptimas.

De ese modo se logra salvar muchas vidas y atender a grandes números de población, pero hay otro tipo de costos. Uno de ellos, muy importante, es que se homogenizan los procedimientos, eliminando las posibilidades que no estén totalmente bajo control. Esto sucede por ejemplo en el caso de los partos que se den en lugares apartados cuando tengan complicaciones. Ahí, las obstetras del sistema de salud atienden dentro de las limitaciones que les son señaladas. Es así como en el caso de un parto transverso, no pueden actuar y están obligadas a referir (transferir) a la paciente al centro de salud más cercano en el que pueda darse la atención adecuada. Esto, sin embargo, puede poner en riesgo la vida de la parturienta cuando el trayecto es largo en caminos difíciles. En la zona pueden habitar parteras tradicionales que tienen su propio modo de resolver los problemas, pero esto siempre comporta ciertos riesgos. Las propias obstetras formales, además, suelen conocer técnicas que podrían resultar, pero que no son seguras al 100%. En el caso de que una obstetra se arriesgara a recurrir a una de esas técnicas, ella misma o mediante una partera, puede ser enjuiciada si el resultado es malo.

Al igual que en el campo del derecho, se llega entonces aquí también a una paradoja. Los protocolos están hechos para garantizar la vida y reducir los riesgos, pero su respeto, en ocasiones, puede conducir también a poner en riesgo a las personas.

En el tema que nos interesa aquí especialmente, el del bienestar emocional, los sistemas de salud no dan respuesta satisfactoria a las necesidades de la gente —tal vez mejor sería decir que no dan ninguna respuesta—. La concepción generalizada es que la salud emocional es un

asunto individual que merecería entonces ser atendida mediante consultas psicológicas o aún psiquiátricas individuales. Esto es completamente irrealizable en poblaciones afectadas por periodos largos de conflicto armado como es el caso de Ayacucho. Con este criterio, no hay entonces respuesta satisfactoria posible de parte de los servicios del Estado, menos aún en una región en la que ni siquiera la universidad ofrece la especialidad de psicología.

Estamos aquí también ante una institucionalidad que se muestra incapaz de autocorregirse para articularse con sistemas de salud o prácticas populares. Debe quedar claro, al igual que en el caso de los abogados, que la posibilidad de la autocorrección no depende principalmente de los profesionales, sino tiene raíces mucho más estructurales. Pero una universidad que pusiera estos temas en debate como parte importante de la formación de sus profesionales contribuiría de manera importante a la búsqueda de alternativas.

6. Resumen

Más allá de los valiosos esfuerzos de sus miembros, muchas universidades en el Perú siguen respondiendo a un modelo institucional anticuado que no se adapta a las necesidades de las regiones. En un país diverso en el que la discriminación étnica y social sigue siendo muy fuerte, contribuye, como última instancia del sistema educativo, a perpetuar antiguas discriminaciones al generar profesionales que, respaldados en el conocimiento universitario, tienden a colocarse en posición superior con respecto a la gente con la cual trabajan. En consecuencia, los valiosos conocimientos heredados de las culturas andinas son dejados de lado y quienes los comparten se consideran ignorantes. Así mismo, en Ayacucho, los estudiantes de lengua materna quechua provenientes del campo se ven presionados, para tener éxito, a aprender el lenguaje universitario olvidando los conocimientos de su familia. Es escasa la investigación sobre

los logros culturales de la región. En ese contexto, la relación docente es vista por los estudiantes como frecuentemente autoritaria y de maltrato.

No parece, sin embargo, tan difícil impulsar una nueva dinámica positiva, ya existente en ciernes. Los docentes y estudiantes que participaron en nuestros talleres son conscientes de que un vínculo mayor con sus propias raíces y con las formas en que la gente común y corriente enfoca sus problemas les ayudaría también a desarrollarse profesionalmente. Así, estudiantes y profesores con visión amplia saben que en la región la gente maneja muchos conocimientos vinculados a la vida práctica, como es el caso en el ejercicio tradicional de la justicia y de la salud que fue tema de nuestros intercambios.

Para avanzar en el camino del reconocimiento del valor de estos conocimientos, hace falta, sin duda, una organización mínima de quienes quieran dar esa pelea, a la vez que el respaldo o al menos la tolerancia del Estado. En Ayacucho, el conflicto armado interno no solo generó los sufrimientos conocidos por la cantidad de muertos y desaparecidos, sino también desestructuró las comunidades. Las antiguas formas de resolver conflictos todavía se conocen, pero muchas veces no están ya las autoridades comunales que pudieran llevarlas a cabo. De alguna forma, los jueces de paz no letrados asumen entonces prácticas antiguas conocidas, pero se encuentran en una posición ambigua porque, como último eslabón (no rentado) del Poder Judicial, están sometidos al imperio de la ley nacional, pero, a la vez, deben resolver los asuntos de acuerdo a la costumbre y el sentido común.

En el caso de la salud, vale reportar el caso de las parteras. La rica información obtenida en nuestros talleres por parte de docentes y estudiantes de obstetricia[2] nos permitió ver que poseen muchos conocimientos valiosos y destrezas eficaces que, a veces, son poco conocidos —como es el caso, por ejemplo, de la manera cómo diagnostican el nivel de

[2] En este caso, también nos referimos a talleres de un proyecto anterior.

dilatación examinando el pulso de la parturienta—. Sin embargo, dentro de la actual política ellas se encuentran prohibidas de atender los partos.

En estos casos, como en muchos otros, la universidad es un espacio privilegiado para la investigación y la reflexión sobre la manera de relacionarse con estos conocimientos. Podría apoyar iniciativas «desde arriba» y «desde abajo». «Desde arriba», tenemos las iniciativas que provienen por ejemplo de la Onajup, como parte del Poder Judicial, para buscar la mejor manera de desarrollar una justicia intercultural. También están las discusiones en torno a la aplicación del Convenio 169 de la Organización Mundial del Trabajo (OIT) que es a la vez política y académica. Finalmente, las investigaciones y reflexiones teóricas de la academia son también un producto «desde arriba» que su justifican en tanto contribuyan a proponer o mejorar alternativas útiles para la gente.

Si examinamos las iniciativas «desde abajo», encontramos muchos aspectos por apoyar desde la universidad. Está primera la constatación de la insatisfacción de la gente con la justicia formal tal como se viene ejerciendo. Junto con ella, se ganaría mucho en conocer de manera más profunda cómo las comunidades y las rondas campesinas resuelven los conflictos. No se trata solo de ver de qué manera respetan los derechos humanos, sino cómo esas prácticas ayudan a restablecer los vínculos sociales rotos y pueden servir también de punto de partida para alternativas de las cuales el derecho formal actual tiene mucho que aprender. Las experiencias de los jueces de paz también son muy valiosas en ese sentido. Y, en la propia universidad, existen docentes interesados en investigar estos aspectos y acercarse a sus estudiantes de un modo dialogado. Ellos se merecen toda la atención y el respeto institucional.

COLOFÓN

Capítulo 10.
Temas para el debate

Juan Ansion, Antonio Peña Jumpa,
Miryam Rivera Holguín, Ana María Villacorta Pino

Para terminar, presentamos cuatro temas sobre los cuales queda mucho por investigar y debatir. El texto que sigue es producto de un intenso diálogo entre los cuatro autores. Expresa puntos de vista en torno a los cuales pueden subsistir matices de diferencia, pero que, pese a todo, presentan los resultados de una amplia discusión y de amplios acuerdos.

1. La relación con el sistema de justicia peruano

La lógica del Poder Judicial y el Ministerio Público está basada en la cultura del expediente y del documento escrito, esto es en la evidencia legal escrita e incluida en un legajo —que transita de escritorio en escritorio—, pero esto no garantiza el logro de la justicia y resulta especialmente extraño y difícil de aceptar para quienes tienen otra lógica para la búsqueda de la justicia y se encuentran sometidos a normas legales que no entienden o no consideran justas. Esta situación se agrava al constatar que el modo legalista de proceder del Poder Judicial y del Ministerio Público da pie al intercambio de favores —que son una forma de corrupción— en los que salen favorecidas las personas que pueden participar en este intercambio, quienes normalmente son las personas de mayor estatus social y económico.

Este contraste de lógicas para el logro de la justicia que confronta a los magistrados del Poder Judicial y del Ministerio Público con la población local, adquiere un nuevo reto cuando analizamos la situación de las mujeres, los niños, los ancianos y personas con alguna discapacidad. A la exclusión de quienes no comprenden la lógica del Poder Judicial y el Ministerio Público o comparten otra lógica, se suman otras causales estructurales como la exclusión, pobreza, cultura, etcétera En el caso de las mujeres, resulta particular que a su exclusión como mujer se sume el de ser andina, rural o no letrada. Bajo estas condiciones, las mujeres resultan triplemente víctimas, por la exclusión, la negación de sus derechos y un inadecuado acceso a la justicia administrada por el Estado. Igual ocurre con los niños, las personas con alguna discapacidad o los ancianos, u otro grupo social estigmatizado.

Se supone que el derecho y la justicia del Estado son neutrales y como tales deben estar al servicio de todas y todos los ciudadanos, como un sistema accesible y no parcializado, que otorgue las condiciones para la resolución de los conflictos y el acceso a la justicia en igualdad de condiciones para todos. Bajo estos criterios, el derecho y la justicia del Estado se presentan como un sistema poderoso especializado, pero a su vez ciego frente a los casos particulares, por ello se la representa con los ojos vendados.

Su lógica es el de especialización, que trabaja con normas abstractas. El sistema se plantea prever y resolver los conflictos a través de los profesionales del derecho especializados en áreas o temas específicos, quienes aplicando la racionalidad de las normas abstractas deberían lograr la justicia para todos. Sin embargo, este derecho y justicia del Estado no llega en la práctica a la población rural de nuestro estudio: no se logra ni la coherencia racional de las normas abstractas y generales en los casos concretos, ni se logra la aplicación efectiva de las normas que lleve a percibir a la población que se actúa con justicia o para alcanzar la justicia.

En este contexto interesa preguntar ¿qué cambios supone el pacto de convivencia social actual? ¿Es posible construir un pacto social diferente

considerando las exclusiones que sufren las poblaciones rurales andinas y, en particular, sus grupos más vulnerables, respecto al derecho y la justicia del Estado?

2. La justicia y la salud: dos servicios del Estado

El Estado moderno y democrático garantiza el acceso a servicios básicos como salud, educación, justicia, etcétera para todos sus ciudadanos. Entonces, no se trata solamente de vigilar el cumplimiento de la obligación del Estado de entregar servicios, sino que estos sean de calidad, es decir, pertinentes social y culturalmente.

En el caso de la justicia y la salud, es importante identificar que además existen en las poblaciones formas propias de hacer justicia o de cuidar la salud, que son desconocidas y no consideradas en los procesos de administración de justicia o salud. Hace falta que se produzca un diálogo entre lo que la gente busca y espera y lo que el servicio ofrece, que es diferente a la tolerancia cultural. Planteamos una actitud de respeto y reconocimiento de otro tipo de conocimiento.

Este intercambio negociado es dinámico, y en él identificamos una tensión entre la conversión del Estado en una maquinaria de aplicación de políticas, planes y procedimientos formales, por un lado y, por otro lado el fortalecimiento de la ciudadanía y los mecanismos de participación. Al Estado democrático moderno le corresponde buscar atender ambas tendencias. Sin embargo, encontramos que el Estado tiende a privilegiar procedimientos que dejan fuera del sistema a las poblaciones culturalmente diversas, sin superar la tendencia histórica del antiguo Estado colonial que buscaba imponerse desde una ideología civilizatoria.

Los actuales funcionarios del Estado no están libres de esta ideología que fomenta la búsqueda de una integración sin respeto de la diversidad cultural y que, bajo el manto de una organización tecnocrática, perpetúa la antigua imposición de formas dominantes como las únicas posibles. En cambio, en una relación democrática con los ciudadanos, los funcionarios

del Estado pueden ir aprendiendo de ellos a la vez que practicando el respeto mutuo. El Estado moderno necesita de una estructura normativa que estandarice procesos y procedimientos, pero que también prevenga el accionar arbitrario.

Tomemos por ejemplo la experiencia en los servicios de salud. En estudios previos y en recientes afirmaciones de nuestros entrevistados hemos constatado casos en que el médico tiene un margen de posibilidades para tomar las decisiones que considere más apropiadas según el diagnóstico que encuentre en dichos casos. Por ejemplo, si encuentra un caso de parto complicado en una zona alejada en el campo, puede decidir si atiende el parto in situ con los reducidos medios a su disposición o si opta por el traslado a un centro de salud. En ambas posibilidades hay riesgo, pero se supone que su formación y su experiencia profesional le permiten hacer un balance adecuado de los respectivos riesgos para tomar la decisión más acertada para la salud de la persona con la que está en el servicio. Sin embargo, también hemos constatado que otros profesionales de salud, en la misma situación no tienen licencia para evaluar opciones. Frente al caso semejante, la obstetra tiene que seguir el protocolo, y debe «referir» a la paciente parturienta a un centro de salud aun cuando sepa que el traslado implicará mayores riesgos, y aun cuando exista en el lugar una partera tradicional con experiencia y destreza con quien se podría actuar de manera articulada.

En el servicio de justicia se presenta el mismo problema y las mismas posibilidades. Existen jueces y fiscales que adecúan las normas de los procedimientos o procesos a las circunstancias de los casos complejos sometidos, como los de abigeato o conflictos de familia (alimentos, tenencia de hijo, separación, divorcio). Los jueces más conocedores en la aplicación de este razonamiento son los jueces de paz no letrados, quienes a pesar de no ser abogados tienen la competencia real para analizar dichos casos, y proceden —ante la presión de la partes en conflicto— buscando salidas creativas sin afectar las normas vigentes.

Pero, si seguimos avanzando en la jerarquía del Poder Judicial y del Ministerio Público, notamos que otros magistrados como el juez especializado o el fiscal provincial y sus superiores se encuentran más comprometidos en seguir las normas de sus procedimientos, que en administrar justicia para las partes.

En ambos casos, tanto en salud como en justicia se identifica que muchas veces es el temor a la sanción institucional lo que conduce a los profesionales a la aplicación de los procedimientos aun cuando estos no sean los más pertinentes. Sin embargo, se conocen también experiencias de jueces de paz o trabajadores de salud que conjugan su conocimiento de la cultura y su manejo de los procedimientos formales para actuar en beneficio de la población.

3. Un debate pendiente: pluralismo jurídico o justicia intercultural

El pluralismo jurídico suele definirse como una situación de coexistencia de dos o más sistemas jurídicos en un mismo espacio social y territorial (Pospisil, 1971; Moore, 1986; Griffiths, 1986; Merry, 1988). Del contenido de dicha definición brota la siguiente pregunta central: ¿cómo se relacionan los sistemas jurídicos que coexisten en el mismo espacio social y territorial? En el caso peruano, tal relación se da bajo la hegemonía de uno de los sistemas jurídicos: el sistema jurídico del Estado[1]. Sin embargo, a pesar de dicha hegemonía, en el Perú hay importantes avances en el reconocimiento de los otros sistemas jurídicos, particularmente los que corresponden a las comunidades campesinas, comunidades nativas y rondas campesinas, cuya jurisdicción especial o capacidad de resolución de conflictos se encuentra reconocida en el artículo 149 de la Constitución Política del Perú[2].

---

1 Esta hegemonía tiene causas estructurales, como refiere Guevara (2001).

2 El artículo 149 de la Constitución Política del Perú regula lo que se conoce como la jurisdicción especial de las comunidades campesinas y nativas, con el apoyo de las rondas

Al lado del concepto de pluralismo jurídico aparecen los conceptos de interlegalidad e interculturalidad, en los que incluimos también el concepto de justicia intercultural. Para avanzar en el debate, es necesario esclarecer estos conceptos.

El concepto de pluralismo jurídico puede entenderse como el multiculturalismo aplicado al campo del derecho o del orden jurídico. Apunta a la posibilidad de un ejercicio parcialmente diferenciado de la justicia según el grupo étnico o cultural concernido. Supone el establecimiento claro de espacios jurídicos propios de cada grupo, tal como se puede entender, por ejemplo, tras la aplicación de la ley de consulta previa en el Perú[3]. Se consulta a un pueblo indígena en tanto se le identifica previamente como un grupo con tradiciones propias y organización social, cultural y económica diferente al de los pueblos o grupos sociales vinculados o cercanos al Estado. Si no fuera así, de acuerdo a dicha ley, no habría pueblos indígenas y no habría aplicación del derecho de consulta previa. Esto ciertamente constituye una limitación para aquellos pueblos que se encuentran en proceso de cambio, como es común.

El concepto de pluralismo jurídico se asocia con el de multiculturalismo en tanto busca la coexistencia de los sistemas jurídicos y sociales sobre la base de la igualdad entre ellos. Pero, en la práctica el diagnóstico de esta igualdad de condiciones no existe. Lo que más existe en la realidad es el producto de una lucha política entre los miembros de estos sistemas

---

campesinas. Consiste en la facultad de resolución de conflictos de dichas comunidades y rondas bajo ciertas normas o criterios y límites. El siguiente es el contenido de la norma: «Las autoridades de las comunidades campesinas y Nativas, con el apoyo de las Rondas Campesinas, pueden ejercer las funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con el derecho consuetudinario, siempre que no violen los derechos fundamentales de la persona. La ley establece las formas de coordinación de dicha jurisdicción especial con los juzgados de paz y con las demás instancias del Poder Judicial».

[3] Nos referimos a la ley 29785, Ley del Derecho a la Consulta Previa a los Pueblos Indígenas u Originarios, reconocido en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), publicada en el Diario Oficial *El Peruano* el 7 de setiembre de 2011.

jurídicos y sociales. Se trata de la acción de grupos subordinados contra uno o más de un grupo hegemónico, y viceversa, donde se producen diferentes interacciones y efectos.

Las experiencias vividas en Uchuraccay (1983) y Bagua (2009) nos pueden confirmar esta apreciación. El caso Uchuraccay mostró la existencia de grupos humanos subordinados que pudieron ser manipulados o inducidos a error por otros grupos hegemónicos en el contexto de violencia política armada perjudicando gravemente a un grupo de periodistas con sus respectivas familias. En el caso Bagua, se aprecia la imposición de un sistema jurídico y social hegemónico sobre otros, sin importar temas como el de identidad cultural y recursos naturales, a pesar de que estos temas se encuentran regulados a favor de los grupos subordinados[4]. En ambas experiencias, el concepto de pluralismo jurídico como el de multiculturalismo no focalizan el desenlace del problema sino la situación de los grupos existentes y su aspiración de alcanzar condiciones de igualdad.

Los conceptos de interlegalidad, interculturalidad, y más específicamente el de justicia intercultural, focalizan más el espacio de encuentro —eventualmente de choque— entre sistemas jurídicos o sistemas sociales y culturales diferentes y, eventualmente, entre el sistema hegemónico y prácticas culturales que ya no son parte de sistemas completamente coherentes y autónomos. La atención no está aquí en la manera cómo funciona cada sistema independientemente, sino en las influencias producidas de uno sobre otro sistema. Por ejemplo, los conceptos de interlegalidad e interculturalidad permiten ver la influencia del sistema jurídico oficial sobre la justicia comunal y viceversa. En particular, bajo dichos conceptos se aprecia cómo las autoridades comunales recurren a principios y leyes formales en el ejercicio de su

[4] El derecho a la identidad cultural de las comunidades nativas que participaron en el caso Bagua, se encuentra regulado en el artículo 2, inciso 19, y en el artículo 89, parte final, de la Constitución Política del Perú. El derecho a sus recursos naturales se infiere del mismo artículo 89 de la Constitución Política del Perú, pero también se encuentra regulado en el Convenio 169 de la OIT.

justicia. Igualmente, permite apreciar cómo estas autoridades o sus comuneros recurren a estrategias legales tradicionales en los procesos judiciales de la justicia ordinaria para dar pelea de igual a igual contra otra parte que no necesariamente es comunera.

El concepto de justicia intercultural focaliza este conjunto de situaciones y acciones. Permite también dar cuenta de situaciones en las que los sistemas subordinados han sido profundamente desestructurados de tal modo que es difícil seguir hablando de sistemas como tales, al menos no como sistemas completos. Son situaciones que hemos encontrado en Ayacucho donde el conflicto armado interno ha destruido buena parte de la antigua organización comunal. Sin embargo, en esos casos subsisten actitudes, concepciones, maneras prácticas de enfocar los conflictos y la búsqueda de justicia que, pese a la ausencia de las antiguas autoridades comunales, permanecen y se reproducen en otro tipo de autoridades como son, en particular, muchos jueces de paz no letrados. Esta perspectiva menos sistémica, que se interesa en la complejidad de los procesos históricos, permite también avizorar y promover influencias diversas, como las que pueden verse en experiencias de conciliación urbana o de justicia restaurativa que incorporan —a veces sin saberlo— prácticas habituales en la antigua justicia comunal.

Lo que encontramos en Ayacucho, precisamente, es el tipo de situaciones en las que las personas recurren a hábitos y prácticas heredadas de sus antepasados, pero que han sido profundamente transformadas y para las cuales muchas veces no existe ya la organización comunal sólida que alguna vez les dio sustento. El conflicto armado interno, sin duda, aceleró ahí un proceso de desestructuración existente en otras partes, pero esto no quiere decir que no se hayan mantenido antiguos hábitos y prácticas que son las que hemos tratado de hacer visibles en este trabajo. Debe quedar claro, además, que la organización social comunal es también un producto histórico muy diferente del antiguo ayllu, aunque esto no significa que la comunidad no haya recogido antiguas tradiciones andinas en la concepción y ejercicio de la justicia.

Todo ello nos lleva a valorar los conocimientos andinos, y en especial los referidos a la justicia, como productos históricos en constante proceso de transformación. La complejidad de este proceso es muy alta, en particular porque los cambios se dan a la vez con la apropiación de elementos de la forma dominante de practicar la justicia —por ejemplo con la incorporación de la escritura y las actas de reuniones de comunidades, o el recurso a elementos de la normatividad formal— y a la vez estos cambios no dejan de construirse sobre la base de antiguos principios y sentidos comunes que pueden ser asumidos actualmente, por ejemplo, tanto por una autoridad comunal como por un juez de paz u otra autoridad.

Ahora bien, no habría que exagerar las diferencias entre estos dos grupos de conceptos: pluralismo jurídico y multiculturalismo de un lado, e interlegalidad, interculturalidad y justicia intercultural de otro. Ambos grupos presentan matices diferentes de lo mismo. Lo que nos lleva a afirmar más bien su complementariedad. De una parte los conceptos de pluralismo jurídico y multiculturalismo concentran su foco de atención en la situación y aspiración de los grupos humanos con sus respectivos sistemas jurídicos y sociales, en tanto los concepto de interlegalidad, interculturalidad y justicia intercultural concentran su foco de atención en la relación o interacción de estos grupos humanos con sus respectivos sistemas jurídicos y sociales.

De cualquier forma, en este debate de conceptos siempre existen temas, tareas o problemas por asumir o resolver. Encontramos por lo menos dos.

El primer problema pendiente está referido a la necesidad de comprensión del proceso de articulación y complementación de los sistemas jurídicos y sociales diferentes o de esos sistemas con prácticas y hábitos ya poco integrados en sistemas coherentes.

Los grupos de conceptos citados están vinculados al estudio de la situación o del activismo de los sistemas jurídicos y sociales diferentes, y del reconocimiento de derechos diferenciados, especialmente para pueblos originarios o indígenas, omitiendo aún la realidad de la distinción entre las relaciones sociales —incluidas las jurídicas— y las relaciones de poder

para alcanzar el respeto de esa diversidad. Así, está pendiente estudiar las maneras concretas en que se resuelven los conflictos comprendiendo cómo la gente utiliza todos los recursos que tiene a su mano para alcanzar un resultado, efecto o la resolución del conflicto. Por ejemplo, la escritura está ampliamente difundida en la resolución de conflictos de las comunidades andinas, a través de sus libros de actas escritos en idioma español a pesar que resuelven el conflicto en quechua. O el intercambio de favores personales que utilizan los miembros de una comunidad, desde que es considerado lícito en un proceso comunal andino dada su relación con instituciones tradicionales como el *ayni*, lo que puede resultar desvirtuado en el ámbito jurídico formal al considerarse como una forma de corrupción.

Sobre la base de un mejor conocimiento de experiencias como las citadas, se podrá avanzar en una mejor comprensión de la articulación y complementación de los sistemas jurídicos y sociales diferentes. Tanto en la dinámica propia de cada uno de ellos, como en el encuentro en sí, es posible obtener esa mejor comprensión. Para ello, es importante tener como un aspecto importante el enriquecimiento mutuo de los sistemas jurídicos y sociales diferentes. No se trata solo de la influencia de un sistema hegemónico como el del Estado, con sus formas modernas de justicia, sobre los sistemas «subordinados» como el de las comunidades andinas, sino también de la influencia de estos últimos, con sus principios o procedimientos tradicionales, sobre el primero. La experiencia de los Centros de Conciliación a nivel nacional del Ministerio de Justicia, como de otros Centros de Conciliación privados, así como la experiencia de consultorios jurídicos gratuitos aplicados desde la universidad y la experiencia de justicia restaurativa aplicada a casos de jóvenes infractores, son los mejores ejemplos de esa comprensión de búsqueda de articulación y complementación de sistemas jurídicos y sociales diferentes.

El segundo problema está relacionado con la identificación de cada sistema jurídico social o cultural. ¿Nos encontramos ante dos o más sistemas propiamente dichos? ¿Siguen siendo las prácticas, normas,

principios y procedimientos comunales un sistema como tal? ¿Qué es lo que los define así?

La investigación en Ayacucho nos hace pensar que en algunos casos es difícil afirmar que subsista un sistema de justicia comunal, entendido este como un sistema articulado y completo, porque ya no existe una institución comunal que lo respalde. Sin embargo, ello no significa que la justicia comunal haya desaparecido, pues la aplicación de sus normas y principios vuelven a aparecer en muchas prácticas e interpretaciones de las autoridades y magistrados como el juez de paz no letrado, el juez de paz letrado y el fiscal provincial adjunto.

Empieza a ser difícil hablar de situaciones entre dos o más sistemas o de relaciones entre sistemas, en tanto la hegemonía de uno o la pérdida de fortaleza de otro, lleva a aplicar y creer en un solo sistema. De un lado, las migraciones de los comuneros de sus comunidades a las ciudades cercanas o capitales de provincia, y, de otro lado, el desastre causado por la violencia política armada sin un efectivo proceso de reconstrucción, han hecho que la población urbana y rural se mezclen y con ellos se mezcle también sus formas de resolución de conflictos.

Si bien es posible encontrar comunidades andinas que mantienen o han reconstruido sus formas tradicionales de resolver conflictos, también es posible afirmar que por efecto de la migración o desplazamiento interno la mayoría de las comunidades se han ido integrando a la justicia ordinaria o formal. Sin embargo, esto no significa que se trate de un proceso irreversible. Ante los límites de las autoridades o magistrados de la justicia ordinaria de resolver conflictos entre miembros de una comunidad aplicando normas formales que no alcanzan a resolver el conflicto por responder a otra cultura jurídica, la necesidad de los procesos judiciales tradicionales pueden aparecer como una nueva demanda[5].

[5] En el Perú son conocidas las experiencias donde la justicia comunal tiene formas efectivas de resolución de conflictos. Al respecto, la experiencia de los aimaras del sur andino (Peña, 1998), es un ejemplo.

4. Ambivalencias ante la violencia

En la vida comunal rural la violencia tiene diferentes y ambivalentes formas de manifestación y aceptación social. Existe como mecanismo para poner límites a determinadas acciones para lograr orden y control social como por ejemplo los utilizados por los diversos sistemas de vigilancia social frente al abigeato, infidelidad, daños a los cultivos, etcétera en los que existen castigos físicos hacia los responsables. Culturalmente existen también formas de violencia controlada socialmente y simbólicas —ritos de iniciación o de paso, fiestas, pagos a la tierra o la búsqueda de armonía con los *apus*— que favorecen la convivencia, conllevan a la distención de conflictos y emociones que conducen a sensaciones de bienestar importantes para la comunidad.

El grupo, la comunidad, busca regular la violencia a través de sus instituciones, sin embargo muchas veces esta violencia también se legitima señalando sin mayor argumentación que así ha sido siempre. En la escuela, por ejemplo, se considera lícito reprender y golpear al niño para educarlo, aunque con cierto límite. Incluso los padres piden a los docentes corregir con el golpe cuando no es demasiado[6]. Lo que se espera del educador es que lo haga por el bien del niño, para educar. El golpe se convierte en «malo» cuando la violencia es ejercida para expresar enojo o para vengarse. Esta actitud tan frecuente con respecto a una violencia de baja intensidad plantea, desde luego, muchas preguntas. Es muy difícil asegurar que se dé por el bien del otro. Un golpe dado fríamente (sin enojo) por un adulto a un niño parecería incluso peor que uno que resulte del descontrol por la cólera. Desde una entrada psicoanalítica, Alice Miller (1985) demostró desde muchos años atrás lo errado que significa la idea de que el castigo violento al niño podía ser «por su propio bien».

A nivel familiar, la violencia y el castigo de adultos a niños o también entre adultos de una misma familia está, sin embargo, generalmente

[6] Por ejemplo, solo cuando se jala la oreja hasta sangrar se trasgrede los límites (la sangre) y se duda del afecto.

aceptado y asociado al cuidado. Se le ve como un mecanismo efectivo para asegurar el cumplimiento de tareas específicas importantes para la familia y para el cuidado de otros miembros de la comunidad. Se usa el castigo como medio de escarmiento ante una falta «para aprender que ya no se puede hacer eso que hizo» (ED1 1114) y asegurar encaminarse en la senda correcta, priorizando el bien común sobre el bienestar individual. No son pocos los testimonios de jóvenes que describen los cambios positivos en sus vidas como resultado de castigos importantes que posibilitaron su retorno a la senda del bien.

Son historias frecuentes el castigo a los menores por no cuidar bien a los animales que produjeron daños en chacras vecinas, del padrino que debe echar látigo al ahijado infiel o de la comunidad al abigeo. El límite o control de estas acciones está en la existencia de otro poder y conocimiento mayor generalmente depositado en los abuelos, los mayores u otros encargados del entorno social. Sin embargo, como en el caso ayacuchano, cuando este referente social desaparece como consecuencia del conflicto armado interno, se van perdiendo los criterios y consideraciones quedando solo la acción de castigo.

Si bien el castigo físico siempre tiene límites y el sobrepasarlos no es aceptado socialmente, estas realidades no dejan de plantear serios cuestionamientos. El castigo y la violencia son prácticas de ejercicio de poder y ponen en evidencia la doble situación de desventaja de sus protagonistas. De un lado, ante las inequidades estructurales que posibilitan la persistencia de condiciones de vida y falta de acceso a servicios públicos de calidad se impide materialmente derivar en reflexión y alternativas a la violencia. De otro lado, el ejercicio de ese poder convierte a quienes castigan con violencia en agresores de sí mismos y de los suyos, reproduciendo y legitimando la violencia como acción válida y natural.

La ambivalencia frente al castigo como instrumento pedagógico y la consideración de la violencia o la agresión como injusticia, muestran una dinámica social de permanente tensión y contradicciones. Cuando la violencia se da en un contexto en el que no es hipotéticamente educadora o

no está regulada, los involucrados experimentan sentimientos de injusticia y recurren a la estructura de autoridad local para poner límites a la violencia individual considerada como injusta, en búsqueda de reparación o sanción que, si bien es social, no deja de ser igualmente física como cuando se encarna en el chicote. Esta posibilidad de sanción física, como se menciona en el capítulo 4, se ha modificado desde que el discurso vinculado a los derechos humanos se ha ido imponiendo, poniendo mayores límites al antiguo ejercicio controlado de la violencia de la justicia comunal.

En estos contextos de tensión aparece la justicia formal como una instancia al que las personas del campo pueden, en la actualidad, acudir con mayor facilidad que antes. Al acudir a ella, se busca eficacia en detener situaciones de violencia aguda y la escalada de violencia considerada injusta. Ello representa también el reconocimiento de la fuerza de la ley para el restablecimiento de un orden perdido a causa de un conflicto.

Significa de igual manera la persistencia en buscar la protección del Estado, a quien se le reconoce el poder para evitar y controlar la violencia y alcanzar justicia, por lo que se espera que los operadores públicos que lo representan reconozcan el hecho de trasgresión, escuchen a las partes por igual y propicien la recuperación del vínculo indispensable para la convivencia social. El problema es que, con demasiada frecuencia, nos encontramos ante jueces que no se toman el tiempo ni tienen interés en escuchar ni buscan la recuperación del vínculo social sino solo aplican la formalidad de la ley. De ese modo, las autoridades comunales ven restringida su actuación de acuerdo a las antiguas prácticas —que ejercían un grado controlado de violencia en el castigo—, pero la justicia ordinaria no ofrece alternativa.

Debe quedar claro que, en el mundo actual, el uso de la violencia no es admisible como recurso pedagógico ni como manera de ejercer justicia. Sin embargo, el mensaje que llega tanto a la gente común como a las autoridades es solo el lado negativo, la prohibición de la violencia, sin que se ofrezcan alternativa. La búsqueda de una justicia intercultural debería trabajar estas alternativas, recogiendo la idea central del restablecimiento

de vínculos y buscando recursos diferentes al tradicional chicotazo u otros procedimientos similares. La justicia restaurativa es, en ese sentido, un buen camino. En esa línea no se busca volver al pasado, pero sí aprender de él rescatando el objetivo de la restauración de los vínculos. La perspectiva intercultural abre el debate sobre qué se puede aprender de una u otra forma de actuar, sin sacralizar ninguna de las prácticas. La investigación permite comprender cómo en determinadas condiciones históricas y sociales ciertas prácticas como el chicote pudieron contribuir a mantener el equilibrio social en un contexto controlado por la comunidad, aunque no haya sido dentro de la sociedad idílica que a veces proyectamos en el pasado. A la vez, desde esa comprensión, hace falta mirar la complejidad de la realidad actual y buscar alternativas que ayuden a desarrollar prácticas que consideren no solo el bienestar de la comunidad y sus familias, sino también el de los individuos como ciudadanos que mantienen su identidad comunal o étnica, pero a la vez son personas autónomas con plenos derechos en la sociedad moderna.

El desconocimiento o falta de información para identificar alternativas propicia la naturalización de la violencia y su reproducción sin control, como en los casos de agresión y violencia contra la mujer. Esta forma de violencia de la que se habla poco, no es reconocida sino más bien se la mantiene en silencio a pesar de que se ejerce cotidianamente y deja enormes secuelas físicas y emocionales, particularmente en los casos violación sexual.

El caso descrito al final del capítulo 4, presentado como ejemplo de acuerdo intrafamiliar para la recuperación del vínculo que garantice el bienestar familiar y colectivo, evidencia la desventaja que representa para las mujeres la priorización y valoración del interés común sobre el individual posibilitando con ello no solo la reproducción de la agresión mediante la impunidad del agresor sino también invisibilizar la voz y reparación de la víctima, subvalorada por la propia familia y la comunidad, con la obligación de aceptación del acuerdo. Muestra también cómo además de la falta de información de muchos de los involucrados y el no plantearlo

abiertamente como un problema de salud y justicia pública, posibilita que se lo relegue al ámbito privado garantizando el privilegio del silencio.

En casos de violencia familiar y sexual contra las mujeres el silencio se convierte en la principal herramienta no solo de impunidad y reproducción sino en lo que impide y bloquea la reflexión e información de los involucrados y la sociedad en su conjunto. Se propiciarán cambios levantando la voz de las mujeres y, con ello, identificando y difundiendo las condiciones que hacen posible la persistencia de una cultura machista mantenida históricamente con silencios cómodos y cómplices. Todos tenemos tareas que cumplir, principalmente el Estado, las instituciones y la sociedad civil.

ANEXOS

Anexo 1: Glosario[1]

Referencias

GC: aportes personales de Gavina Córdova.

JL: Lira, Jorge (1982/1941). *Diccionario Kkechuwa-Español*. Bogotá: Secretaría Ejecutiva del Convenio «Andrés Bello».

JM: Manya Ambur, Juan Antonio (1993). *Paqtay Rimayqelqawa. Diccionario jurídico castellano-quechua*. Cusco: Cultura inca de América.

MB: Beyersdorff, Margot (1984). *Léxico agropecuario quechua*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de las Casas».

PC: Perroud, Clemente y Juan María Chouvenec (1970). *Diccionario castellano kechwa – kechwa castellano. Dialecto de Ayacucho*. Santa Clara: Seminario San Alfonso. Padres Redentoristas.

LM: explicaciones de Luis Mujica, antropólogo y quechuista, en uno de los talleres de investigación.

T: extraído de un testimonio recogido en esta investigación.

---

[1] Se ha optado por estandarizar la ortografía de acuerdo a la norma del quechua ayacuchano.

Allichay

Cuando hay un daño, físico o sicológico, hay que hacer allichay, esto es hay que sanar (LM). Allichay o allinchay: reparar. Pagay, kutichiy, sayachiy: reparar un daño (PC).

Allin kawsay

«La salud, como el equilibrio de justicia psicosocial y estos problemas de justicia, son factores que van a contribuir en la salud, desde la salud en la comunidad, el *allin kawsay*, también la armonía con su entorno, con su familia, la comunidad, el medio ambiente; entonces, es el hecho que estos problemas no solo afecten a la salud mental sino incluso a la somatización física.» (T).

Apu

Deidad terrestre de mayor importancia, usualmente representada por un nevado principal (MB). «No es una fiesta católica, sino del *apu* y se encontraban [las] dos comunidades.» (T).

Awa

Urdimbre, tela urdida (PC).

Ayni

Forma de colaboración de trabajo en el que se prestan servicios en faenas agrícolas con la condición de ser retribuidos del mismo modo (MB). Retorno, recompensa en forma igual, correspondencia a servicio o favor en la misma manera que fue hecho (JL).

Chakinpi kachkan, manalluqsinkachu

Tu bebé está transverso. «Chakinpi kachkan, mana lluqsinkachu umancha [está de pie, no sale su cabecita]» (T).

Chakitaklla

Arado de pie o tirapié que se usa para abrir acequias, hoyos para semilla y para voltear o remover terreno (MB).

Chakra

Parcela dedicada a cualquier cultivo (MB).

Chumpi
Faja (PC).

Ichu
Stipa icchu Gramíneas. Paja brava que crece en los cerros y que una vez segada es utilizada para: 1) cubrir y proteger la semilla de la papa en el depósito, y 2) proteger la papa cosechada y amontonada en la chacra para que las heladas no quemen la yema (MB).

Karguyuq
[El que pasa el cargo, el mayordomo de la fiesta]. «Terminando casi un mes estaba, por ejemplo, la fiesta patronal de Quispillaqta. […]De todos esos sitios entraban y cada uno tenía sus mayordomos, sus *karguyuq*» (T).

Kutichiy
Devolver (PC). El *kutichiy* es devolver. Si has robado, hay que devolver. Es una de las formas de establecer justicia (LM).

Kuskanchay
Hay que hacer el *kuskanchay* cuando las cosas se separan, están muy dispersas, para volver a juntar lo que se separó y esa es una forma de hacer justicia (LM). Emparejar lo desigual, igualar, tratar del mismo modo, hacer justicia, juzgar (PC). Kuska: junto, unidos; medio, equidistante a los extremos; cabal o exacto (JL). Kuskan: mitad (JL). Kuskapay: volver a igualar las partes de una cosa mal igualada (JL).

Llaki
Cuando hay un daño se utiliza la palabra llaki que es clave, significa pena pero más que eso; cuando hay llaki hay que arreglar las cosas. Para este arreglo hay espacios y formas que se utilizan en las comunidades en distinto grado (LM).

Millwa
Lana (PC). «Cuando [las ovejas] comían bien, en la pampa descansaban y nosotros hacíamos el *awa* (tejido), ya también tejíamos con palitos, con croché, hasta con la misma *millwa* (lana de oveja), lavo la *millwa* (lana de oveja), la deshilacho, luego jalando, jalando tejo con palito y así hago, pues» (T).

Minka/Minga
Junta de trabajadores voluntarios y gratuitos, muchas veces a cargo de correspondencia (PC).

Pacha
Tiempo; lugar, suelo, tierra (PC). «Cuando mi padre se fue a sembrar maíz se había quedado dormido, al día siguiente amaneció sin habla, el *yachaq* vio en la coca y dijo que tenía *pacha*» (T). [Es decir que se había enfermado porque la tierra de ese lugar lo había "agarrado"]. «También decían que no te podías sentar en cualquier lugar, porque te va dar *pacha*, mi madre me decía que no me siente en lugares prohibidos. Una vez a mi primo le dio *pacha* comenzó a vomitar, fiebre, cuando hicieron *pagapu* a los cerros recién se recuperó» (T).

Pagapu
[Pago a la tierra o al cerro]. «Una vez a mi primo le dio *pacha,* comenzó a vomitar, fiebre, cuando hicieron *pagapu* a los cerros recién se recuperó.» (T).

Paqtay
Justicia (JM). El paqtay es hacer justicia buscando armonizar, que las cosas vuelvan a su lugar original o punto de inicio (LM). Paqtaypa, paqtaymanta: jurídico (JM). Paqta: Cosa igual, exacta, pareja (PC). Justo (JM). Paqtachay: Examinar los jueces, hacer justicia, igualar los pleitos, medir con rasero para llenar, henchir, cumplir lo que falta (PC). Juzgar, justificar (JC). Paqtay kamayuq: juez (JM).

Patachay
Hacer el patachay es equilibrar lo que está desequilibrado. Es una práctica muy común en las familias y grupos humanos (LM). Ajustar, igualar, arreglar, disponer, componer (PC).

Puchka/Puchka tullu
Huso de hilar, hecho de palo o de hueso (PC).

Pukiu
Manantial. [Puquial es también manantial en el castellano andino].

Qalallatañach diqarapuwanman

«Mi mamá, como tenemos animales, tiene que cuidar[los]. Por ejemplo, ahorita va dos, tres días [a las alturas], se queda y después regresa al pueblo porque si lo deja mi mamá dice "*qalallatañach diqarapuwanman*" (quizá ya me dejarían pelado el pasto, se lo terminan los animales)» (T).

Qallu

«Si se enferma las vacas [antes] le curábamos con *tarwi*, cocinábamos moliéndolo en una olla y luego con la pepita de molle le tostábamos y haciendo eso le echábamos [para] esa enfermedad llamada *qallu*» (T).

Qarqacha

Animal nocturno fantástico; creen que es un alma que anda bajo la forma de un animal, perro, mula, llama (PC). [Es una persona incestuosa, miembro del pueblo, que aparece de noche en la forma de un animal doméstico. Es preciso marcarle la cara con un cuchillo para reconocerle al día siguiente]. «Parece que ese familiar estuvo con un familiar […] eso de lo que dicen *qarqacha*, esos que con su familia no más, con su mamá, con su papá, con su hermana» (T).

Qayapuy/Qayapukuy

Qayay: Lamar (PC). [En el qayapuy se llama al alma — la «sombra» — del enfermo para que vuelva a su cuerpo]. Qayapakuy: Ceremonia de curanderos en la que pretenden curar a los niños del susto, diciendo al enfermo: vuelve tu alma, está aquí (PC). «Cuando mi padre se fue a sembrar maíz se había quedado dormido, al día siguiente amaneció sin habla, el *yachaq* vio en la coca y dijo que tenía *pacha* y pidió parejita chanchito, conejito, cuyes, todo en parejas, animales y cereales, los mejores en costalcito […] y le ha hecho *qayapu*, le amarró con *chumpi* la cabeza y mi papá abrió los ojos» (T).

Ranra kachi

«Decimos *ranra kachi* a la sal blanca que está en grumos o como piedras, eso le damos de comer [a las vacas] eso no más» (T).

Rimariy

Empezar a hablar (por ejemplo, para reconocer el daño causado) (GC).

Riqsiy
Reconocer. Aceptar el hecho de parte de la persona agraviante (GC).

Safacasa
[Trabajo colectivo y festivo del techado de una casa]. «Hubo una fiesta de *wasi wasi* o *safacasa* [donde] las personas van a ayudar para terminar el techado y luego se ponen a tomar y bailar» (T). [Aquí el testimonio asimila al wasi wasi que es «muchas casas juntas» según PC. Wasi: casa].

Sayachiy
Reponer, reemplazar lo que falta. (JL). Corresponde a la reparación (término propuesto por Gavina Córdova).

Saywa
Pilar, columna o mojón que delimita los terrenos (MB). «En estancia o puna, algunos lo conocen como hatos, […] allá en mi pueblo están divididas entre familiares nada más […] mayormente son entre límites con piedritas, los *saywa* lo que dicen» (T).

Simpatu
Trenzado: «[…] Y así hasta el *simpatu* (trenzado)» (T).

Tinkuy
Encontrarse gente, animales, ríos, topar, dar una cosa contra otra (PC). Hacer el tinkuy es una forma de hacer justicia, es hacer que se encuentre lo separado, es lograr el encuentro. (LM). Tinkuq ñan: Dos caminos que se encuentran (PC). Tinkuqta riman: Habla lo justo (PC).

Uskuchay
Igualar, aparejar, equilibrar (PC).

Vakayaykuy
«Antes los animalitos bajaban, ahora ya no. Era un costumbre del pueblo que cuando termina la cosecha del pueblo de las alturas, bajaban al pueblo a comer la chala, todo eso. A eso le llaman *vacayaykuy*» (T).

Varayuq

Alguacil, ministro inferior de la justicia, al que está encomendada la administración judicial en el Ayllu. Porta una vara de forma especial con anillos de plata a lo largo, y esta también, no existe duda, tiene origen incaico (JL).

Wanay

Corregirse, mejorar mediante un escarmiento (JL). Enmendarse, corregirse, escarmentar (PC). Wananqay: promesa de que no volverá a suceder (GC).

Yachaq

El que sabe [curar]. El curioso (JM). «Cuando mi padre se fue a sembrar maíz se había quedado dormido, al día siguiente amaneció sin habla, el *yachaq* vio en la coca y dijo que tenía *pacha* y pidió parejita chanchito, conejito, cuyes, todo en parejas, animales y cereales, los mejores en costalcito […] y le ha hecho *qayapu*, le amarró con *chumpi* la cabeza y mi papá abrió los ojos» (T).

Yanapay/Yanapanakuy

El yanapay o yanapanakuy significa ponerse al servicio del otro por alguna razón. Es una forma de establecer justicia (LM). Ayudar, auxiliar, socorrer; amparar; recompensar, pagar en retorno. Sinónimo: kutichiy (PC).

Anexo 2:
Ejemplos de casos narrados por estudiantes

a) Caso del poncho

Un sobrino veinteañero presta a un tío (primo de su madre) un poncho de nogal, que en esos tiempos tenía el valor de un torete (800 a 900 soles). El tío necesitaba el poncho para asistir a una fiesta patronal, pero lo pierde en una borrachera. Pasado unas semanas, el sobrino reclama el poncho y el anciano le dice: «si te lo voy a devolver». Pasa un año, dos, con el cuento de que le devolverá, mientras tanto el sobrino va perdiendo el interés. Pasado varios años, el sobrino que ya es un adulto, vuelve a reclamar el poncho y esta vez el abuelo se ha olvidado: «¿qué poncho?, ¿qué poncho me has prestado?»
La respuesta es negativa. El anciano no se acuerda del poncho. El sobrino toma una decisión: invadir un pedazo de terreno del anciano que colinda con el suyo y abre un zanjón para desviar el agua.

Ahora, el hijo mayor del anciano —heredero del terreno invadido— tiene que tratar con el sobrino. Este insiste con la historia del poncho, aduciendo que necesita que se le compense. El hijo no persiste en la solución del caso ya que tiene problemas de alcoholismo.

En tanto interviene la nuera del anciano (esposa de su hijo mayor). Ella hace un arreglo para que la madre del sobrino y su suegro dialoguen y busquen una solución. Ella ve que entre familias pueden encontrar la solución al problema.

Sin embargo, el sobrino que invadió el terreno hace lo imposible para que su madre no asista a dichas reuniones, porque sabe que ella puede darle la razón al anciano, quien conserva el respeto por parte de la comunidad, por ser el padre anciano.

La señora se ve obligada a llevar el caso ante la asamblea comunal. En este espacio intervienen el presidente de la comunidad, el teniente gobernador, el agente y otras autoridades. Ellos citan a la familia. La nuera plantea devolver el poncho aunque su suegro no estuviera de acuerdo. Le dijo «*ama qamqa mitikuychu, maytaq qusayki* (tú no te metas, ¿dónde está tu esposo?)».

El anciano no aceptó la intervención de su nuera, más bien reclamaba la participación del hijo mayor. La nuera siempre fue vista como ajena en la comunidad, sobre todo, por sus cuñados.

Dado que el caso no se solucionó con el ofrecimiento de devolución del poncho, la nuera se vio obligada a llevar el caso al juez de paz del distrito, es decir, el asunto se judicializó. El juez de paz tampoco hizo mucho.

Además el sobrino ya no quiso aceptar el poncho, aduciendo que habían pasado muchos años. Los parientes decían que el sobrino no aceptaba el poncho dado que se sentía con el derecho de poseer más tierra.

La nuera intentó tapar la zanja: junto a sus hijos llenaron con piedras, pero la fuerte lluvia las arrastró y profundizó el zanjón. Si se viera panorámicamente desde la distancia, el pedazo de terreno se asemejaba a una isla. La nuera insistió en abrir otra zanja desde el límite anterior, pero en su intento fue agredida físicamente por la esposa del sobrino.

La nuera estaba sola, sin los apoyos del esposo y el suegro. En suma, el esposo tenía problemas de alcoholismo y a veces no volvía durante varios días de la feria a la que asistía los días miércoles. Dejando sus animales a sus hijos menores —el mayor tenía once años, el menor nueve— iba en busca del esposo, a quien a veces lo encontraba accidentado en el huaico o en la cantina de Nicasio Escalante. La mayor tristeza que vivían los hijos y la esposa ocurría cuando el caballo llegaba sin el dueño, con la alforja de pan en la carga.

Dada esta situación, la familia iba dejando de participar en las faenas y las *minkas* comunales, cosa que se convertía en una excusa para el sobrino interesado, quien aprovechaba para contrariar a la familia ante la asamblea comunal.

El juez de paz decidió enviar el caso a la fiscalía provincial por el hecho de la agresión. Pero la señora como no tenía recursos para contratar un abogado ni el tiempo requerido —no había quien cuidara sus animales— decidió abandonar el proceso.

Más bien en una de sus amarguras dijo al demandante que se vería en el futuro, cuando uno de sus hijos creciera y sea profesional.

Luego, aprovechando la ausencia de la nuera, quien se había trasladado por unos meses al *hatus* o la estancia, el demandante había aprovechado para plantar eucaliptos en el terreno invadido. Actualmente estas plantas han crecido y se volvieron árboles de troncos gruesos.

El anciano falleció en el 2012. Los hijos de la nuera ya son grandes, veinteañeros. La invasión que ocurrió hasta ahora se mantiene como una agresión, como una herida abierta, que solo el perdón entre ambos puede suturarla.

b) Caso daño de chacra y agresión física

Mi abuela tuvo un conflicto con una vecina, esta señora es muy problemática. Mi abuela como ya es anciana y la señora es más joven fue a reclamar diciendo que su animal había entrado al terreno de mi abuela a comerse el pasto. Mi abuela conserva el pasto porque tiene ovejas, entonces la señora no quiso reconocer esto y golpea a mi abuela. Como el problema no le resolvía el presidente comunal, se fue a quejar hasta el juzgado de paz letrado. Yo llegué cuando el caso estaba ahí, nos enteramos a través de una vecina porque mi abuela no sabe utilizar el celular. Yo llego para acompañarla y vi entonces que mi abuela le reclamaba al juez, diciendo que esto siempre es así, todo lo dijo en quechua, y más bien este le entendió. Este juez hizo un acta tan simple, como si se tratará de un juego de niños: deje de golpear a la señora. Yo indignada pensé, cómo es que va ser un acta de este tipo, tiene que tomar medidas para que no vuelva a suceder y si volviera a suceder hay una sanción a la señora.

Ella no quedó conforme. Mi abuela se vino a pie como a tres horas. Ella no quedó conforme y se fue molesta. Mi abuela reclamó más por el daño que le

había ocasionado a su tierra más que el daño físico que ella había sufrido. Cuando el juez dijo que le pidiera disculpas, mi abuela no lo aceptó. Ella esperaba la devolución de lo que los animales se habían comido, la compensación, que le devuelva el pasto. Otro, que no vuelva a suceder, que el juez le diga a la señora que no vuelva a golpearla, que le dé la razón a mi abuela, quería escuchar que el juez le dé la razón.

Mi abuela decía: «me ha atacado en mi chacra, me ha golpeado, su animal ha hecho esto». El juez no lo veía como un asunto serio sino como un juego de niños, no había seriedad en el asunto. Y esto más todavía le hacía renegar a mi abuela. Ella quería que el juez diga a la señora que no vuelva a entrar a su chacra. La señora ni siquiera por su propia voluntad pidió disculpas.

La idea de justicia que tiene mi abuela no es la misma, es incompatible totalmente, con la idea de justicia que estaba haciendo el juez. Para ella el acta no significaba nada, el papel no podía calmar su enfado. Para el juez no era un gran problema. Para la concepción de mi abuela, pienso que ella suponía que como el gobernador no le hizo caso, creyó que al venir al juzgado le iban a escuchar como ella quería, cuando no fue así porque no le dio la razón como mi abuela esperaba.

Conversación con la abuela

Abuela: No respeta a nadie, es una mala mujer. Ahora también encontré su oveja dentro, huella de su vaca, nomás ya está en arriba en el cerco, totalmente, si ahora parte abajo también han abierto una zanja. Enantes ha venido mi tío, no ves que estoy contando, enantes traje una calamina, dejando eso en la pampa fui a revisar. Su oveja, su vaca y su burro siempre vienen, cuando llevo también no está en su casa. Ni a tu abuelito, ni a mí, ni a todos para no dañar ha mandado una notificación para ir las dos, con ese documento iba ir a Huancapi y no hay nadie para dejar mi vaca, mi oveja. Llevando documento iba ir; pero cuando ella [la vecina] llega a fiscalía empieza hablar en castellano. Si, con eso quiere vencer. Se conversan con fiscalía en castellano y yo no entiendo nada en castellano. Con castellano, con castellano pues ella se conversa. Yo con quechua y ellos con castellano. Después fiscalía nos ha mandado al juez.

Cuando estuve pasteando oveja en la pampa después he venido por la carretera, ese día lleno, llenecito, estaba comiendo vacas, veinte vacas ni siquiera he podido

botar. Difícil, difícilmente he botado, arriba atrás del cerco estaba mi oveja y no estaba quieto. Esa hora Julián estaba viniendo de abajo y me dice «qué vamos hacer a estas vacas», donde come mi vaca, mi oveja allí estaba comiendo su oveja, diciendo. Y esa mujer estaba llevando oveja, su esposo ya también llevaba vacas; y así, con Julián encontrándonos estábamos hablando, esa hora apareció su hijo de esa mujer, ahora ya es un joven. Después, cuando estábamos con tu tío, su mamá también subió de abajo atrás de su hijo, llevando su manta venía y le dije: «Oye, Florencia, de tu vaca su huella ahora anda míralo, "mi vaca nunca viene" has dicho, ahorita estoy botando», de su manta así le he chocado «anda míralo ahorita», diciendo.

De eso, así, agarrándome me ha botado al suelo, «vieja basura ¿a ti yo respetaría, a ti te haría caso?» diciendo. Todo, todo me dijo esa hora, a mi hermano también insultó, «cojudo, tonto, tonto viejo, burra vieja, dile a mi burro, come a mi caca», así diciendo. Que feo, feo maltrato. De esas cosas el fiscal de Huancapi ha hecho bien el documento, un papel hay, cómo estará escrito.

Ahora, esa mujer había presentado un documento a fiscalía y al juez, había presentado polo interior de un bebé, a esa ropita bien roto, roto, dice con un palo casi le he matado al bebé. Pues ya no era bebé, ya un joven, a mi hermano Julián con puñete ha saltado, esa mujer empieza atajar recién me suelta de aquí [señala parte de su cuerpo] bien amoratado y verde ha dejado mi manito, agarrándome así de mi ropa, por Dios. «Aayyy, ayyyy, maldición yo qué te hago», le he dicho. Ahora así, así, así mi piñizca. «Así me maltratas, mírame», le dije cuando ha venido cargando su manta, pues así me maltrató ese día.

Después de eso fui a la población donde el gobernador y esa horita ha hecho un documento mirando todo mi cuerpo que estaba amoratado y maltratado, también fui a la posta y me realizó una revisión a mi cuerpo maltratado. Después el gobernador no había llevado o mandado el documento realizado a Huancapi en mes de agosto. Cuando ha venido Alejandro él ya me llevó a la posta con el orden de fiscalía de Huancapi y ya era una semana, había todavía amoratados en mi cuerpo, así me ha hecho esa maldición, ahora está en juicio.

Tu tío me contaba que estaba en juicio y con acta, pero no respeta. Anteayer dos toros estaban saliendo, ni respeta a la espina ni al cerco, solo quieren pasto

verde nada más, como perro miran y le bota toda la *quincha*. Qué voy hacer pues con ese toro.

c) Caso la reconciliación

La señora María en horas de la mañana de un día lunes del mes de agosto del año 1993, despertó en su cama y vio junto a la puerta echado a su esposo Juan, que el día anterior había estado tomando en un *wasi wasi* del vecino Pancho (fiesta por el techado de una casa). Para María le pareció extraño que su esposo haya amanecido en el suelo y junto a la puerta, por lo que se levantó y lo observó detenidamente y se dio cuenta que en el rostro de su esposo había manchas de sangre en la cara, por lo que se asustó y rápidamente intentó despertarlo. Pero como Juan seguía con los efectos del trago no le hacía caso.
En ese instante, escuchó que alguien tocaba la puerta, la señora salió y vio que era el señor Pancho del *wasi wasi*, quien ofuscado le dijo: «*maipim chay qosaiki* maldecido (dónde está tú esposo maldecido)» y la señora María le respondió «*iman pasan, chainata qosaita ccayanaykipaq* (¿qué pasa para que tú le llames así a mi esposo?)». Y Pancho, sin darle tiempo para que siga hablando le dijo, «*chay qanram warmiywan tupakurusqa mana kaipi kanaykama* (ese cerdo había estado con mi esposa mientras yo no estaba en mi casa). *Qainapunchaumi muchanakuchkara wasiy qipapi, chaimi sikuruni huyampi* (el día de ayer se estaban besando detrás de la casa, por eso le golpee en la cara)».

María no sabía qué contestarle y para cortar la conversación, le dijo que vuelva en la tarde cuando estaba sereno, porque se notaba que todavía estaba un poco mareado. El señor asintió con la cabeza y se fue. María ofuscada le fue a reclamar a su esposo y su esposo en vez de callarse y dar una explicación se alteró por el reclamo y le dijo que todo era mentira, pero como María era insistente en el reclamo, le empezó a cachetear y luego la empujó al suelo. María se levantó llorando y agarrando algunas cosas personales y la de su hija de tres años se fue a la casa de sus padres.

Al día siguiente, Juan se encontraba pensativo en su casa, cuando de pronto aparecieron los padres de María, quienes le preguntaron por lo sucedido el día anterior y le recriminaron su accionar, porque él no tenía ningún derecho de ponerle la mano encima a su hija. Juan solo escuchaba y después de tanto

sermón les dijo que después arreglaría su problema y se fue a la calle, por lo que sus padres de María se tuvieron que ir, sin encontrar una respuesta favorable sobre el problema.

Después de dos semanas de estar distanciados y no dirigirse la palabra, el señor Juan se encontró con sus padrinos de matrimonio, el señor Ricardo y señora Lucía, quienes le preguntaron de María y su hija y él se puso nervioso y no sabía qué decirles, hecho que alertó al señor Ricardo, quien le dijo que en la tarde vendría a visitarlo a en su casa. Juan solo asintió con la cabeza y se fue a trabajar.

Ya cuando anochecía, los padrinos Ricardo y Lucía, llegaron a la casa de Juan y le preguntaron qué había sucedido, y él arrepentido de sus acciones les contó lo sucedido, que le había sido infiel a María y que ella se había enterado y por eso se había ido a la casa de sus padres. Los padrinos le resondraron sobre sus acciones y al final quedaron en apoyarle hablando con María sobre el problema.

Después de dos días, los padrinos le visitaron a María para proponerle que le perdone a Juan, porque él estaba arrepentido de lo que había hecho y a pesar de todo quería cambiar por su hija y su familia. María les dijo que no podía darles una respuesta, porque su familia no estaba de acuerdo con que siga una relación con Juan, porque no cambiaría y de un tiempo volvería a hacer las mismas cosas. Los padrinos le exhortaron que lo pensara, porque tenía que pensar en su familia y no en ella misma.

Pasado la semana las cosas no habían cambiado en nada, parecía que la relación no volvería a funcionar porque María no comunicaba su decisión de perdonar a Juan. Por ello, los padres, familiares, padrinos y el mismo Juan fueron a pedir disculpas sobre la ofensa hecha a los padres y familiares de María. En esa reunión a parte de comer y beber, lograron remediar la situación y María con Juan se perdonaron.

Han pasado más de 21 años y la familia formada por María y Juan está bien unida, ahora ya tienen dos hijos más y viven felices.

Es necesario mencionar que Juan había sido infiel porque tenían problemas con su María, porque ella había cambiado desde que tuvo su hija. Pero al final se dio cuenta que la quería y no debía perderle nunca.

Los padrinos fueron elegidos porque eran una familia respetable en el pueblo y su hogar era un ejemplo a seguir. Pero que, según refiere, los padrinos también tenían sus problemas, pero que sabían solucionarlo entre ellos.

María no decidió perdonarle más antes porque tenía su hermana que le decía que Juan no cambiaría y no debía perdonarlo, pero ahora se da cuenta que si obedecía hubiera sido una decisión equivocada.

Anexo 3:
Secuencia temática desarrollada en talleres

Taller	Temas
1	Identificar y describir situaciones de conflicto que se originan en las comunidades rurales quechuahablantes y las acciones que desarrollan los involucrados en la búsqueda de justicia. Relación entre los conflictos y el bienestar de las personas.
2	A partir de uno de los casos presentados, analizar un conflicto familiar y las acciones que desarrollan los involucrados en la búsqueda de justicia. Diferencias culturales en el concepto de justicia Relación entre justicia y el bienestar de las personas.
3	Bienestar emocional y justicia: bases teóricas.
4	Presentación de la propuesta Onajup. Presentación de experiencia regional de articulación de justicia. Posibilidades y limitaciones para desarrollar una justicia intercultural en Ayacucho.
5	Justicia intercultural. Relación entre conflicto y bienestar emocional. «Sufrimiento social», justicia intercultural y bienestar emocional. La dimensión estructural.

Taller	Temas
6	Relación entre interculturalidad y formación e investigación universitaria. Bases estructurales del bienestar emocional, relación con el Estado, servidores públicos en salud y justicia.
7	Relación entre interculturalidad y la formación e investigación universitaria. Bienestar emocional y Estado (los servidores/operadores públicos en salud y justicia).

Anexo 4:
Formato de consentimiento informado

Documento de Consentimiento Informado para la Investigación Diálogo de conocimientos sobre justicia y bienestar emocional con estudiantes y docentes universitarios andinos.

Protocolo para estudiantes

Introducción

Mi nombre es Jean Marie Ansion, soy profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú, estoy haciendo una investigación sobre las prácticas sobre justicia y bienestar emocional con estudiantes y docentes universitarios andinos. El interés del proyecto es identificar las dificultades y posibilidades para articular conocimientos y prácticas de la cultura andina a la formación universitaria. El campo elegido es el del establecimiento de la justicia y el bienestar, como convivencia social armoniosa y equilibrio emocional. Para eso es necesario conversar con las personas que conozcan directamente estas prácticas desde su origen cultural.

Usted puede aceptar o no aceptar ser parte de esta conversación/ entrevista. No hay consecuencias negativas, ni represalias. Si usted en otro momento tiene

alguna pregunta sobre el tema, podemos conversarlo nuevamente o sino también podemos contactar con el Dr. Juan Ansion, coordinador de la investigación o sino también con las personas del Comité de Investigaciones de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Tipo de Intervención de Investigación
Esta investigación incluirá varias conversaciones con usted en el marco de la investigación que hace un equipo de profesionales de la PUCP sobre justicia y bienestar emocional

Selección de participantes
Estamos invitando a participar a todos las personas adultas que son estudiantes universitarios provenientes de comunidades campesinas y que deseen compartir sus experiencias individuales o comunitarias sobre prácticas en el acceso a la justicia y bienestar emocional en sus lugares de origen.

Participación Voluntaria
Su participación en esta investigación es totalmente voluntaria. Usted puede eligir participar o no hacerlo. Tanto si elige participar o no, continuarán todos los servicios que reciba en este centro de salud y nada cambiará. Usted puede cambiar de idea más tarde y dejar de participar aun cuando haya aceptado antes.

Duración
La investigación durará máximo un mes, en el cual no será necesario que venga nuevamente.

Efectos Secundarios
No habrán efectos secundarios.

Riesgos
Al participar en esta investigación usted no se está exponiendo a riesgos.

Molestias
Algunas preguntas o temas de la entrevista podrían incomodarle, Ud. puede negarse a responder o dar por terminada la entrevista en cualquier momento.

Beneficios

No se otorgarán beneficios ni incentivos a las personas participantes.

Confidencialidad

La conversación que vamos a tener no será difundida por ningún medio de comunicación (ni radio ni tv). Solo será usada para fines de aprendizaje académico respecto a los temas de …….

Compartiendo los Resultados

El conocimiento que se derive de esta investigación será puesta a disposición de la comunidad científica, en ella no se pondrá los nombres de las personas, de tal forma que su identificación se protegerá. También haremos llegar un Informe sencillo a esta institución, a fin que a partir de lo aprendido en las conversaciones con ustedes, se puedan mejorar los servicios de salud mental.

Derecho a negarse o retirarse

Usted no tiene por qué participar en esta investigación si no desea hacerlo puede no participar; el negarse a participar no le afectara en ninguna forma a que sea tratado en este centro de salud. Usted todavía tendrá todos los beneficios que de otra forma tendría en este centro de salud. Puede dejar de participar en la investigación en cualquier momento que desee sin perder sus derechos como usuario en esta institución. Su tratamiento no será afectado en ninguna forma.

A Quién Contactar

Si tiene cualquier pregunta puede hacerlas ahora o más tarde, incluso después de haberse iniciado el estudio. Si desea hacer preguntas más tarde, puede contactar cualquiera de las siguientes personas: (Jean Marie Ansion, telf. 9966412080), email: jansion@pucp.pe, (nombre, cargo y contacto de los/as profesionales de salud mental que trabajan en esa institución.

Esta propuesta ha sido revisada y aprobada por el Comité Institucional de Ética de la Pontificia Universidad Católica del Perú que es un comité cuya tarea es la protección de los participantes en la investigación. Si usted desea averiguar más sobre este comité o tienen preguntas sobre los aspectos éticos del estudio, puede contactar al teléfono 6262000 anexo 2188.

Yo ...., en pleno uso de mis facultades, libre y voluntariamente,

EXPONGO:

Que he sido debidamente INFORMADO/A por el prof. Jean-Marie Ansion, asimismo, he recibido explicaciones verbales sobre la naturaleza y propósitos de la entrevista de investigación, la cual se extenderá máximo a una sesión, habiendo tenido ocasión de aclarar las dudas que me han surgido.

MANIFIESTO:

Que he entendido y estoy satisfecho/a de todas las explicaciones y aclaraciones recibidas sobre el proceso citado y

OTORGO MI CONSENTIMIENTO:

Para participar en el proceso de evaluación sugerido.

Se me ha informado, también, que este consentimiento puede ser revocado en cualquier momento antes de la realización del mismo.

En fe de lo cual y para que así conste, firmo el presente documento, en Ayacucho a los ______ del mes de ________ del año ________

____________________________	____________________________
Firma del/a participante	Firma de investigador/a principal
Nº DNI	No. DNI

Bibliografía

Álvarez-Gayou, Juan (2012). *Cómo hacer investigación cualitativa: fundamentos y metodología*. México D.F: Paidós.

Amares & Ministerio de Salud (2007). *Guía de capacitación para la intervención en salud mental comunitaria*. Lima: AMARES, MINSA.

Ansion, Juan & Ana María Villacorta (eds.) (2014). *Qawastin ruwastin. Viendo y haciendo*. Encuentros entre sujetos del conocimiento en la universidad. Lima: RIDEI-PUCP.

Arenas, Eric (2016). «Indicadores de cambio en salud mental comunitaria de una población afectada por conflicto armado interno en Apurímac». Tesis de maestría. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Arenas, Eric & Elba Custodio (2015). Experiencia de colores: estrategias de intervención comunitaria en contextos post conflicto armado interno en Perú. Eureka. Revista científica de psicología, 151-164.

Aristóteles (2002 [1949]). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Arnoso, M.; Iraurgi, I.; Kanyangara, P.; Pérez, P. & C. Beristain (2011). Violencia colectiva y creencias básicas sobre el mundo, los otros y el yo. Impacto y reconstrucción. En Paéz, D.; Beristain, C.; González, J.; Basabe, N. & J. De Rivera, *Superando la violencia colectiva y construyendo cultura de paz*, (pp. 247-278). Madrid: Fundamentos.

Ballón, Alejandra (2014). *Memorias del caso peruano de esterilización forzada*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.

Berger, P.; Luckmann, T.; & S. Zuleta (1968). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Beristain, Carlos (2009). *Diálogos sobre la reparación. Qué reparar en los casos de violaciones de derechos humanos*. Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.

Biblia de Jerusalén Latinoamericana (2007). Bilbao: Desclée de Brouwer.

Blanco, Rafael; Díaz, Alejandra; Heskia, Joanna & Hugo Rojas (2004). Justicia restaurativa: marco teórico, experiencias comparadas y propuestas de políticas públicas. Colecciones de Investigaciones Jurídicas, 2004, 6. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.

Braverman Korenfeld, Raquel (2014). *Levinas: de la morada a la justicia*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Bühler, Anton (1977). Racionalidad e irracionalidad del capitalismo según Max Weber. Debates en sociología, (1), 43-67.

Cárdenas, N.; Crisóstomo, M.; Neyra, E.; Portal, D.; Ruiz, S. & T. Velásquez (2005). *Noticias, remesas y recados de Manta Huancavelica*. Lima: Demus.

Carnes, Lord (1993). Aristóteles. En Strauss, Leo & Joseph Cropsey (comp.), *Historia de la filosofía política* (pp. 123-157). México: Fondo de Cultura Económica.

Comisedh (2007). *Lucanamarca: memorias de nuestro pueblo*. Lima: Comisedh.

Comisión de la Verdad y la Reconciliación (2003). *Informe Final*. Lima: CVR.

Comisión de la Verdad y la Reconciliación (2004). *Hatun willakuy. Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: CVR.

Consejo Nacional de Política Criminal (2014). Plan Nacional de Prevención y Tratamiento del Adolescente en conflicto con la ley penal. PNAPTA 2013-2018. Lima: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.

Córdova, Gavina (2014). Si lo conversamos, sabemos. Versaciones sobre salud. En Juan Ansion & Ana María Villacorta (eds.), *Qawastin ruwastin. Viendo y Haciendo.* Encuentros entre sujetos del conocimiento en la universidad (pp. 137-166). Lima: RIDEI-PUCP.

Cram 101 (2012). *Just the FACTS101. Textbook key facts. Study guide for Restoring Justice: An Introduction to Restorative Justice by Daniel W. Van Ness*. Nueva York: Cram 101 Incorporated.

Crozier, Michel (1969). *El fenómeno burocrático*. Ensayo sobre las tendencias burocráticas de los sistemas de organización modernos y sus relaciones con el sistema social y cultural. Vol. II. Buenos Aires: Amorrortu.

Del Pino, Ponciano & Caroline Yezer (eds.) (2013). *Las formas de recuerdo. Etnografías de la violencia política en el Perú.* Lima: IEP, IFEA.

Desjarlais, R.; Eisenberg, L.; Good, B. & A. Kleinman (1995). *World mental health: Problems and priorities in low-income countries*. Nueva York: Oxford University Press.

Diez Hurtado, Alejandro (2009). Entre la Cultura y la interculturalidad. En Enrique Rivera (ed.), *Interculturalidad como principio ético para el desarrollo de nuestros pueblos*, (p. 15). Lima: Instituto Andino de Ciencia y Ética.

Diener, E.; Keseir, P. & Lucas, L. (2008). Benefits of Accounts of Well-Being For Societies and for Psychological Science. Allied Psychology: An international Review, (57), 37-53.

Diener, E.; Weiting, N.; Harter, J. & R. Arora (2010). Wealth and happiness across the world: Material prosperity predicts life evaluation, whereas psychosocial prosperity predicts positive feeling. Journal of Personality and Social Psychology, 99 (1), 52-61. http://dx.doi.org/10.1037/a0018066.

Eberhard, Christoph (2002). Derechos Humanos y Diálogo Intercultural. En Manuel Calvo (coord.), *Identidades Culturales y Derechos Humanos* (pp. 255-289). Oñate: IISJ, Dykinson.

Escribens, P.; Portal, D.; Ruiz, S. & T. Velázquez (2008). *Reconociendo otros saberes. Salud mental comunitaria, justicia y reparación*. Lima: Demus.

Flick, Uwe (2014). *La gestión de la calidad en investigación cualitativa.* Madrid: Ediciones Morata.

Foucault, Michel (1976). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.

Francisco, Obispo de Roma (2015). *Misericordiae Vultus*. Bula de convocación del jubileo extraordinario de la misericordia. Roma: Santa Sede. https://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html. Fecha de consulta: 30/09/2017.

Gergen, Kenneth (2007). *Construccionismo social: aportes para el debate y la práctica*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Giusti, Miguel (1999). *Alas y raíces: ensayos sobre ética y modernidad*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Golte, Jürgen (2001). *Cultura, racionalidad y migración andina*. Lima: IEP.

Gonzáles Mantilla, Gorki (2007). Enseñanza del derecho y cultura legal en tiempos de globalización. Derecho PUCP. Revista de la Facultad de Derecho, (60), 51-96. http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/derechopucp/article/view/2925. Fecha de consulta: 16/04/2015.

González Holguín, Diego (1989[1608]). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

González, Olga (2011). *Unveiling secrets of war in the Peruvian Andes*. Chicago: The University of Chicago Press.

González Rey, Fernando (2006). *Investigación cualitativa y subjetividad*. Guatemala: Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala.

Griffiths, John (1986). What is Legal Pluralism? Journal of Legal Pluralism, 24, 1-55.

Grupo de Trabajo de Salud Mental de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos (2006). *Salud Mental Comunitaria en el Perú: aportes temáticos para el trabajo con poblaciones*. Lima: Amares.

Guevara Gil, Armando (2001). Las causas estructurales de la pluralidad legal en el Perú. Revista Derecho y Sociedad, 12 (16), 325-340.

Habermas, Jürgen (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalización social. Madrid: Taurus.

Herazo, Katherine (2015). Resistencia comunitaria de los pueblos originarios: un espacio de acción del psicólogo en la comunidad. Eureka. Revista científica de psicología, 48-42.

Herazo, K., & B. Moreno (2014). *Sentido de comunidad en un pueblo originario: Santa Martha Acatitla* (entre los carrizos). México D.F: UNAM.

Hernández, Zoila (2013). *Tiempo de violencia. Resiliencia en el mundo andino.* Violencia política a mujeres de Secclla (1980-200). Lima: Instituto Ecológico para el Desarrollo.

Hobbes, Thomas (1983[1651]). *Leviatán I o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Madrid: Sarpe.

Hoekema, André (2004). «The reconstruction and codification of customary law by indigenous leadership: the making of inter-legality». Paper presentado al XIV Congreso Internacional de la Commission on Folk Law and Legal Pluralism. Fredericton, New Brunswick, Canadá.

Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica - Grupo Editorial Grijalbo.

Honneth, Axel (2005). Reconocimiento y justicia. Entrevista a Axel Honneth por Francisco Cortés Rodas. Areté, Revista de Filosofía, XVII, (2), 273-294.

Honneth, Axel (2014). *Freedom's right: the social foundations of democratic life*. Nueva York: Columbia University Press.

Huppert, Felicia (2004). A population Approach to Positive Psychology: The Potential for Population Interventions to Promote Well-Being and Prevent Disorder. En Stephen, J. & A. Linley, Positive psychology in practice (pp. 693-709). New Jersey: John Wiley & Sons.

Hurtado Pozo, José (2016). *El sistema de control penal*. Lima: Instituto Pacífico.

Jiménez, Edilberto (2009). *Chungui: violencia y trazos de memoria*. Lima: IEP, Comisedh & DEED.

Kant, Immanuel (1943). *Principios metafísicos del derecho*. Buenos Aires: Editorial Americalee.

Kant, Immanuel (1988). *Lecciones de ética*. Barcelona: Crítica - Grupo editorial Grijalbo.

Laberiano, Martha (2010). *Experiencia de acompañamiento comunitario y pastoral en Ayacucho.* Una perspectiva de trabajo en salud mental. Lima: CEAS.

Lamers, S.; Glas, C.; Westerhof, G. & T. Bolhmeijer (2012). Longitudinal Evaluation of the Mental Health Continuum-Short Form (MHC-SF). European Journal of Psychological Assessment, 28 (4), 290-296.

Larrea Maldonado, Ana María (2015). *Walzer, Michael (2001) Las esferas de la justicia: una defensa al pluralismo y la igualdad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2da Edición, 330 págs. En Mundos plurales, 2 (2), 113-115.

Lira, Jorge (1982[1941]). *Diccionario Kkechuwa-Español*. Bogotá: Secretaría Ejecutiva del Convenio «Andrés Bello».

Locke, John (1997[1690]). *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Madrid: Espasa.

López, J., & B. Scandroglio (2013). *¿Están nuestras políticas sociales reduciendo o promoviendo la desigualdad? Nuevos desafíos para la psicología comunitaria*. Madrid.

López Soria, José Ignacio (2007). Universidad y reconciliación con la diversidad cultural. En Pamela Díaz Romero (ed.), *Caminos para la inclusión en la educación superior* (pp. 174-189). Lima: Fundación Equitas.

Malvaceda, Eli (2010). ÑAKARI - Formas culturales de sufrimiento tras la violencia política en el Perú. Revista de Investigación en Psicología, 13 (2), 129-138.

Manya Ambur, Juan Antonio (1993). *Paqtay Rimayqelqawa. Diccionario jurídico castellano-quechua*. Cusco: Cultura inca de América.

Maquiavelo, Nicolás (1941). *El príncipe*. Buenos Aires: Editorial Sopena.

Mauss, Marcel (1971[1925]). Ensayo sobre el don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas. En Claude Lévi-Strauss (coord.). *Marcel Mauss. Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.

Merry, Sally Engle (1988). Legal Pluralism. Law and Society Review, 22 (5), 869-896.

Ministerio de Educación (2005). *La Interculturalidad en la Educación*. Lima: Ministerio de Educación - UNICEF.

Miller, Alice (1985). *Por tu propio bien. Raíces de la violencia en la educación del niño*. Barcelona: Tusquets Editores.

Montero, Maritza (2009). *Grupos focales*. Caracas: AVEPSO.

Moore, Sally Folk (1973). Law and social change: the semi- autonomous social field as an appropriate subject of study. Law and Society Review, 719-746.

Mujica, Luis Felipe (2014). Conocimiento o riqsiy: apuntes para una epistemología en el mundo andino. En Juan Ansion & Ana María Villacorta (eds.), *Qawastin ruwastin. Viendo y Haciendo. Encuentros entre sujetos del conocimiento en la universidad* (pp. 37-70). Lima: RIDEI-PUCP.

Muñoz Osorio, Laura Valentina (2011). Sobre la teoría pura del derecho y la verdadera pirámide planteada por Hans Kelsen. Revista de la Facultad de Derecho de México, 61 (256), 173-187. http://www.revistas.unam.mx/index.php/rfdm/article/view/30352/28200. Fecha de consulta: 4/09/2015.

Naciones Unidas (1948). *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Nueva York: Oficina de las Naciones Unidas.

Naciones Unidas (1966). *Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos*. Nueva York: Oficina de las Naciones Unidas.

Naciones Unidas (2006). *Manual sobre programas de justicia restaurativa.* Serie de manuales sobre justicia penal. Nueva York: Oficina de las Naciones Unidas Contra la Droga y el Delito.

Nisbet, Robert (1995). *Conservadurismo*. Madrid: Alianza editorial

Pásara, Luis (2015). *La justicia en la región andina. Miradas de cerca a Bolivia, Colombia, Chile, Ecuador y Perú.* Lima: Fondo Editorial PUCP.

Pedersen, D. (2003). «Intervention Strategies: repair and face against impact of political violence in civil society». Course on Violence, Trauma and Recovery in the IX McGill Summer Program in Social and Transcultural Psychiatry.

Pedersen, D. (2006). Llaki-Ñakary: explorando el mapa semántico de la aflicción y sufrimiento en la región alto andina de Ayacucho. Revista de Psiquiatría y Salud Mental Hospital Hermilio Valdizán, VII (1), 03-10.

Peña Jumpa, Antonio (1998). *Justicia comunal en los Andes del Perú. El caso de Calahuyo*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Peña Jumpa, Antonio (2001). The limits of International Human Rigths and Refugee Law: an analysis of the case of the Aymaras from the perspective of legal pluralism. En Rene Cupe y Richard Potz (eds.), *Law and Anthropology. International Year Book for Legal Anthropology*. Volume 11 (pp. 1-31). Leiden: Martinus Nijhoff Publishers.

Peña Jumpa, Antonio (2002). Límites a los Derechos Humanos en sociedades pluriculturales: el caso de los aymaras del Sur Andino. En Manuel Calvo (coord.), *Identidades Culturales y Derechos Humanos* (pp. 179-228). Madrid: Dykinson & Instituto Internacional de Sociología del Derecho de Oñate.

Peña Jumpa, Antonio (2009). Derechos fundamentales y justicia comunal. La aplicación del artículo 149 y el artículo 2, inciso 19 de la Constitución Política del Perú. Revista Ius Et Veritas, (39), 276-285.

Pérez Rubio, Ana María (2012). Sobre el constructivismo: Construcción social de lo real y práctica investigativa. Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales, 2 (2), 5-21.

Perroud, C. & J.M. Chouvenec (1970). *Diccionario castellano kechwa - kechwa castellano. Dialecto de Ayacucho*. Santa Clara: Seminario San Alfonso Padres Redentoristas.

Poder Judicial del Perú (2013a). Protocolo de Coordinación entre Sistemas de Justicia. R.A. N° 333-2013-CE-PJ. Lima: Poder Judicial del Perú.

Poder Judicial del Perú (2013b). Protocolo de Actuación en Procesos Judiciales que Involucren a Comuneros y Ronderos. R.A. N° 333-2013-CE-PJ. Lima: Poder Judicial del Perú.

Pontificia Universidad Católica del Perú (2015). *Norma ética de la investigación*. Lima: PUCP.

Pospisil, Leopold (1971). *Anthropology and law: a comparative theory*. Nueva York: Evanston.

Programa Hatun Ñan (2011). *Caminos de interculturalidad*. Los estudiantes originarios en la universidad. Lima: RIDEI-PUCP.

Rawls, John (1985[1971]). *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rivera, M. & T. Taipe (2013). Encontrando rutas de bienestar: malestares y búsqueda de ayuda en salud mental. En Bustamante, I.; Rivera, M. & L. Matos (eds.), *Violencia y trauma en el Perú. Desafíos y respuestas* (pp. 94-104). Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia.

Rodríguez-Morales, Zeyda (2011). Alfred Schutz y sucesores: el desarrollo de una sociología del mundo de la vida y del conocimiento. En J. Ramírez-Plascencia & A. Morquecho (coords.), *Repensar a los teóricos de la sociedad* (pp. 195-216). México: Universidad de Guadalajara.

Ruiz, José Ignacio (2007). *Metodología de la investigación cualitativa*. Bilbao: Universidad de Deusto.

Ryan, R. & E. Deci (1985). *Intrinsic motivation and self-determination in human behavior*. Nueva York: Plenum.

Saco, U. & J. Condori (2014). *Dialogando la justicia comunal.* Reflexiones sobre la experiencia en Pampamarca y Umuto, Cusco. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas-CBC.

Sen, Amartya (2010). *La idea de la justicia*. Madrid: Taurus.

Souza, M.; Ferreira, S. & R. Gomes (2012). *Investigación social: teoría, método y creatividad*. Buenos Aires: Lugar Editorial.

Spinoza, Baruch (1980[1670]). *Tratado teológico-político*. Madrid: Ediciones Orbis S.A.

Theidon, Kimberly (2004). *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: IEP.

Tubino, Fidel (2013). Las prácticas discursivas sobre la interculturalidad en el Perú de hoy. Propuesta de lineamientos para su tratamiento en el sistema educativo peruano. Consultoría encargada por la Dirección Nacional de Educación Bilingüe Intercultural. https://centroderecursos.cultura.pe/es/registrobibliografico/las-pr%C3%A1cticas-discursivas-sobre-interculturalidad-en-el-per%C3%BA-de-hoy-propuesta. Fecha de consulta: 24/11/2014.

Tubino, Fidel (2015). *La interculturalidad en cuestión*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Van der Maat, Bruno (2015). *Ancient practices for a new justice*. Arequipa: Universidad Católica de Santa María.

Van Ness, D. & K. Heetderks Strong (2015). *Restoring Justice: An introduction to restorative justice*. New York: Routledge.

Velázquez, Tesania (2007). *Salud mental en el Perú: dolor y propuesta*. La experiencia de Huancavelica. Lima: CIES, CARE y PCS.

Velázquez, T.; Seminario, E. & I. Jave (2015). Imágenes de la violencia. Los retos de la justicia transicional y su costo emocional. Anthropologica, 23(34), 203-226.

Walsh, Catherine (1998) La interculturalidad y la educación básica ecuatoriana: Propuestas para la reforma educativa. Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia, (12), 119-128.

Walzer, Michael (2004). *Las esferas de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Weber, Max (1974 [1922]). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Zavala, V. & G. Córdova (2010). *Decir y callar. Lenguaje, equidad y poder en la universidad peruana*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

Se terminó de imprimir en los talleres gráficos de
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Breña
Correo e.: tareagrafica@tareagrafica.com
Teléfono: 332-3229 / Fax: 424-1582
Se utilizaron caracteres
Adobe Garamond Pro en 11 puntos
para el cuerpo del texto
noviembre 2017 Lima - Perú

Hacer justicia, desde el punto de vista andino, es restablecer vínculos. Esa es la principal conclusión a la que llegamos al término de nuestro trabajo con estudiantes y docentes de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Desde el estudio de algunos casos trabajados con estudiantes y docentes, logramos poner a la luz los tres principios centrales de la justicia tal como se entiende y se practica en la región. Para que haya justicia, (1) el causante del agravio tiene que reconocer el hecho, (2) tiene que haber reparación y (3) debe prometerse que no volverá a suceder. De ese modo, la justicia no es consecuencia de la aplicación ciega de la ley, impuesta desde el Estado, sino forma parte de un proceso de reconciliación en el que participan las personas cercanas —la comunidad— porque cualquier agravio repercute en los vínculos entre todos, vínculos que son imprescindibles en las comunidades campesinas o en los pequeños pueblos donde las interdependencias entre familiares y entre vecinos son fundamentales para la vida social y económica.

Esta manera de entender la justicia choca con la concepción legalista que se centra en la imposición de la formalidad de la ley abstracta e impersonal por encima de la búsqueda de la justicia. En la perspectiva de una justicia intercultural, el derecho moderno ofrece otras alternativas como lo muestra, por ejemplo, la actual corriente de justicia restaurativa, cuyos principios se acercan a los principios andinos al buscar como ella la restauración de los vínculos sociales y generando así bienestar emocional y social.

ISBN: 978-612-317-304-3

9 786123 173043

FONDO EDITORIAL
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ